

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Examen de la crítica de Karl Polanyi a la totalización económica de la vida humana**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Jorge Polo Blanco**

Directores

Juan Bautista Fuentes Ortega  
César Rendueles

**Madrid, 2014**

# Examen de la crítica de Karl Polanyi a la totalización económica de la vida humana

**Jorge Polo Blanco**

**Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid**

**Dirigida por Juan Bautista Fuentes Ortega y César Rendueles**

Tesis leída el 12 de Septiembre de 2014 en el Salón de Grados de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid.

Los cinco miembros del tribunal fueron Fernando Álvarez-Uría Rico, Carlos Fernández Liria, Luis Enrique Alonso Benito, Germán Cano Cuenca y Luis Arenas Llopis.

La calificación definitiva fue de Sobresaliente con mención “cum laude”.

# Índice:

<b>1. Abstract. Objectives and conclusions</b>	<b>7</b>
<b>2. Introducción. Líneas maestras de una intervención teórica y política que encuentra su motivo último en una consideración antropológica del devenir de las modernas sociedades industriales</b>	<b>9</b>
<b>3. Algunos contextos polémicos imprescindibles para situar la obra polanyiana</b>	<b>28</b>
3.1 La “actitud modernizadora” dentro de la historiografía decimonónica	28
3.2 La controversia entre Menger y la Escuela Histórica de Economía	35
3.3 El institucionalismo americano	38
3.4 La sociología económica general	41
3.5 Historia comparada del derecho	43
<b>4 Delimitación del campo de batalla polanyiano</b>	<b>48</b>
4.1 Revolución marginalista y apoteosis de la utilidad subjetiva	49
4.2 La concepción formal de lo económico	55
4.3 Economía científica y física social	63
4.4 La Escuela Austriaca: praxeología, o ciencia general de la acción humana	77
4.5 Antropología formalista	84
4.6 Disonancias polanyianas con la antropología marxista y la ecología cultural	104
<b>5 La intervención polanyiana</b>	<b>124</b>
5.1 La importancia filosófica del debate en el interior de la antropología económica	125
5.2 Respuesta substantivista a la falacia económica. Crítica del racionalismo económico	130
5.3 La cultura y la historia contra el <i>homo oeconomicus</i>	143
5.4 La economía como actividad institucionalizada	154

5.5 Formas de integración: las diversas institucionalizaciones de lo económico en sentido sustantivo 159

5.6 La economía subordinada. El diferente lugar de lo económico en las sociedades humanas 171

## **6. Mundos arcaicos y antiguos 178**

6.1 La solidaridad comunal 178

6.2 Monedas premodernas 186

6.3 La economía política de la polis 194

6.4 Aristóteles descubre la economía, para temerla 202

6.5 Anotaciones sobre economía medieval 221

## **7. Mundo moderno 228**

7.1 La era mercantilista y el moderno Estado comercial 228

7.2 La esfera económica separada y autonomizada 237

7.3 Incursiones en la historia social. Cercamientos y Leyes de Pobres 246

7.4 El descubrimiento de la sociedad económica 255

7.5 Economía política y naturalismo 263

## **8. El desmontaje polanyiano de las identificaciones del almacén teórico liberal 280**

8.1 Secularizando la sacrosanta economía 280

8.2 La mentalidad de mercado como obstáculo teórico y moral 289

8.3 El mito de la escasez universal 295

8.4 El productivismo moderno como rareza etnográfica 302

8.5 Los mitos del interés propio universal y de la razón calculadora omnipresente 308

8.6 El individualismo metodológico y la institucionalización de sujetos atomizados 327

8.7 La falsa identidad lógico-histórica de la tríada cataláctica 340

8.8 La concepción teleológica del sistema de mercado 348

## **9. La utopía económica 362**

- 9.1 Las mercancías ficticias y la eficacia de una ficción 363
- 9.2 El molino satánico 384
- 9.3 La “verdad económica” de toda sociedad humana 397
- 9.4 La concepción económica de la historia 405
- 9.5 La omnipotencia autorreferencial de lo económico como matriz de nihilismo 417
- 9.6 La imagen económica del mundo 428

## **10. Civilización industrial 441**

- 10.1 Maquinismo 446
- 10.2 Mejoramiento económico y catástrofe social. *También* explotación, pero no sólo 457
- 10.3 Quizás haya un “Marx polanyiano” 474

## **11. El fracaso de la utopía liberal 484**

- 11.1 Doble movimiento en el devenir de la civilización decimonónica 484
- 11.2 La caída del sistema internacional 495
- 11.3 El evangelio del *laissez-faire* y la ilusión liberal de una “conspiración colectivista” 500
- 11.4 El peligro antropológico 514

## **12. La gran transformación 522**

- 12.1 La quimera del *doux commerce* y el desenlace imperialista de la civilización del mercado 524
- 12.2 El fascismo como recuperación mórbida y reactiva de lo político ante la descomposición social de la civilización del mercado 537
- 12.3 El fascismo como baluarte del capital en un contexto post-republicano 548
- 12.4 La influencia del socialismo cristiano y del socialismo fabiano en la configuración de la respuesta polanyiana 562
- 12.5 Estado de derecho y capitalismo 580

12.6 Orden liberal y democracia: historia de una incompatibilidad 597

12.7 Breve nota sobre lo que Polanyi no llegó a ver: el virulento resurgir de la  
“mentalidad de mercado” 619

### **13. Conclusiones 623**

### **14. Bibliografía 633**

## 1. Abstract. Objectives and conclusions

Karl Polanyi was not a usual anthropologist, but rather a critical historian of economy who, nevertheless, was committed to a heterodox anthropological reflection whose analysis was finally aimed at the historical development of modern industrial market-based societies; and certainly never avoided the most urgent problems of his frenetic era, since his theoretical intervention was also intended to be political. The Polanyian work has to be considered as one of the most essential knots within social sciences' history, and his core approaches constitute a wake-up call which still echoes loudly in the second decade of the 21<sup>st</sup> century. Indeed, when the furious come-back of market civilization reaches once more, at an increased and more powerful scale, the dimension of a catastrophe, recalling Karl Polanyi is far beyond the limits of a mere exercise of academic erudition.

It is important to explain what the economic totalization of human life we refer to in the title of the research means, as we intend to allude to an "anthropological danger" which constitutes one of the most crucial axes underneath the whole Polanyian thinking. Indeed, Polanyi understood that the dynamics attached to a completely emancipated and omnipotent market mechanism, as the defining feature of the modern economic institutional framework, had questioned the subsistence itself of human nature. The danger was of an ultimate, anthropologic quality, since the most vital resources of the human community were losing its consistency as they were being progressively subsumed in the market-based mechanism and integrated in an institutional and normative framework in which it was beginning to be considered that *every* domain of human social life had to be at the service of the economic activity, with the latter having lost its *subordinate* place within the cultural order.

Thus, Polanyi's work seems to preferably deal with the serious historical-cultural consequences unleashed by the utopian attempt of putting into practice the principles established by the economic liberalism. The defensive reactions of a social fabric in the process of being consolidated at a *market* society scale, that is, in the process of witnessing how all their community fabrics and their non-economic bonds are being reduced to mere abstractly economic relationships, were formed in many different ways. Fascism was, perhaps, the most terrifying and cutting one, and could be understood as a sort of evil and criminal restoration of politics in a dismembered world. Some other reactions to the corporate breakdown of the world, however, should have been able to



walk towards some kind of “industrial democracy”. Anyhow, and as we will be able to prove after this thorough study of the details of Karl Polanyi’s work, one of the most important thesis which emanates from the latter can be formulated as follows: the market society must be defined as anthropologically anomalous and socially self-destructive.

The implementation of the liberal economic utopia was close to dismembering the anthropologic consistency of human being and this is the danger that beats at the core of the Polanyian political concern. Indeed, if democratising the economy by means of some sort of non-technocratic a non-centralised socialism entails ending with the tyranny of the market system, which subjected the whole social life to the autonomous necessities of an emancipated economy, it should not be forgotten that Polanyi’s final concern is also anthropological, since the main reason for pursuing the decommercialization of social relationships was the restoration, as far as possible, of personal and community relationships. Therefore, Polanyi promoted a sort of democratic socialism which would institutionalise an economy at the service of common people so that, precisely and above all, these people would find themselves again in a different sociability, one that was not determined by the tyranny of a totalizing commodification and that maintained, as much as possible, a substratum of community human bonds and a reserve of personal bonds free from the homogenising schemes of the hypertrophied economic and technical relationships.

**Key words:** Market society, liberal utopia, economic fallacy, economism, economic liberalism, economic and technical totalization of human life, substantive economy, democratization of economic life.

## **2. Introducción. Líneas maestras de una intervención teórica y política que encuentra su motivo último en una consideración antropológica del devenir de las modernas sociedades industriales**

Karl Polanyi no fue un antropólogo al uso, sino más bien un historiador crítico de la economía que, no obstante, se embarcó en una heterodoxa reflexión antropológica que tomaba por objeto último de su análisis el devenir histórico de las modernas sociedades industriales de mercado. Su obra, si hubiera de ser encuadrada de una manera general, habría de definirse como una historia comparada de la economía trazada desde una perspectiva institucional y desde unos marcos antropológicos pero comprendiendo, de igual modo, que su labor ensaya una magistral sociología histórica. A todo lo cual hay que añadir que jamás pudo desentenderse de los problemas más acuciantes de su trepidante época, pues su intervención teórica también quería ser política, como muestra en muchos de sus escritos. En cualquier caso, la obra polanyiana ha de ser considerada como uno de los nudos más esenciales dentro de la historia de las ciencias sociales, y sus planteamientos axiales constituyen un aldabonazo que aún resuena con vigor en la segunda década del siglo XXI. En efecto, cuando el resurgir furioso de la civilización del mercado alcanza de nuevo, en una escala ampliada y potenciada, una dimensión de catástrofe, revivir a Karl Polanyi sobrepasa con creces los límites de un mero ejercicio de erudición académica.

Nacido en Viena en 1886 y educado en Budapest, su vida fue un continuo peregrinaje académico, en buena parte debido a los vaivenes políticos que sacudieron y determinaron su existencia. Estudió Filosofía y Derecho en Budapest, de donde huyó a Viena tras la proclamación de la República Soviética de Hungría en 1919, presidida por Béla Kun. Con anterioridad a esta partida, Polanyi había participado activamente en la vida cultural de la capital húngara, siendo ésta la época en la que funda junto con su hermano Michael y Oscar Jaszi el Círculo Galilei (Galilei Kör), un grupo estudiantil liberal que promovía la independencia de Hungría y editaba la revista *Szabadgondolat*<sup>1</sup>. Karl Polanyi participó en la Primera Guerra Mundial como oficial de caballería, y tras la contienda apoyó al gobierno socialdemócrata de Mihály Károlyi que en 1918 lideró la independencia húngara; pero, como ya habíamos mencionado, decidió abandonar Budapest cuando ésta quedó finalmente bajo la égida de la influencia soviética. Un

---

<sup>1</sup>Dale, G.: "Karl Polanyi in Budapest: On his Political and Intellectual Formation" en *European Journal of Sociology*, 50, 2009, pp. 97-130.

revés ulterior en su trayectoria vital e intelectual le obligó a escapar también de Viena, en 1933, ante la creciente amenaza fascista que se había instalado en el país. Ya en Inglaterra, y después de enseñar en el programa de educación para adultos de la Universidad de Oxford, se convirtió en profesor de historia de la economía en la Universidad de Columbia, en Nueva York. Falleció en Canadá en 1964<sup>2</sup>.

La tesis que aquí presentamos, y utilizando como hilo conductor los avatares del itinerario intelectual de Karl Polanyi, intentará mostrar cómo la perspectiva economicista fue convirtiéndose en el horizonte de sentido más común de la cultura occidental a la hora de comprender la fisonomía general de los asuntos humanos y también a la hora de interpretar y desvelar el secreto de los cursos históricos pasados y presentes. Y si hubiera que destacar un conjunto significativo de rasgos definitorios del proceso histórico-cultural de nuestra civilización en los últimos trescientos años, habríamos de convenir, más allá de los muchos matices que pudieran y debieran hacerse, que una de las notas medulares del devenir de las sociedades modernas occidentales ha sido, precisamente, la cristalización y la expansión de esa mirada cada vez más puramente económica. En efecto, partimos de esta premisa fundamental, que habrá de justificarse a lo largo de la presente investigación.

Lo económico, concebido de una muy específica manera, como luego iremos desgranando, fue dejando de tener frontera en tanto fue dejando de tener alteridad, esto es, en tanto que ninguna realidad humana apenas podía ya, en un momento dado, pervivir fuera del proceso económico. Había nacido, en palabras de Polanyi, “el nuevo régimen del hombre económico”<sup>3</sup>. La entidad teórica del *homo oeconomicus* había ido encarnándose en las formas de vida de las sociedades del capitalismo avanzado; y no será accidental, por cierto, que la ciencia económica naciera en la edad moderna, y no antes. Más adelante nos detendremos en esto. Baste decir ahora que dicha ciencia, destinada a ir ampliando paulatinamente su campo de aplicación, no podía nacer sino cuando la difusión extensiva e intensiva del sistema industrial había ido produciendo, a su vez, un tipo homogéneo y real de hombre económico, esto es, cuando las abstracciones analíticas de la teorización económica habían ido siendo menos arbitrarias que nunca, ya que los hombres reales iban decantándose fácticamente en un proceso histórico-institucional de abstracción y homogeneización a través del cual sus

---

<sup>2</sup>Stanfield, J. R.: *The economic thought of Karl Polanyi. Lives and Livelihood*, Macmillan, Basingstoke, 1986.

<sup>3</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 129.

inserciones sociales y antropológicas de suyo no-económicas iban siendo esquilmadas y laminadas de una forma progresiva bajo la presión creciente de modos de inserción puramente económico-técnicos.

Compartimos, en ese sentido, la siguiente afirmación de Antonio Gramsci: “No es casual que la ciencia económica haya nacido en la edad moderna, cuando la difusión del sistema capitalista ha difundido también un tipo relativamente homogéneo de hombre económico, esto es, ha creado las condiciones reales por las cuales una abstracción científica se hacía relativamente menos arbitraria y menos genéricamente vacía que antes”<sup>4</sup>. El hombre económico no era ya sólo una mera extralimitación metodológica de una ciencia económica arrogante que quería exportar su enfoque a todos los recintos de las ciencias humanas y sociales, lo cual era desde luego muy sintomático, sino que además esta figura estuvo muy cerca de terminar cobrando plena realidad y vigencia, en una deriva creciente de corrosión antropológica de la comunidad humana a manos de lo que bien podría denominarse nihilismo mercantil, como luego veremos.

Ese fue el ideal proyectado por la civilización decimonónica, que acabó llevando al desastre social y cultural a unas comunidades humanas que fueron sometidas al mecanismo ciego del sistema de mercado, la más extraña de las organizaciones socioeconómicas habidas en la historia de las civilizaciones. Pero el fracaso de la *utopía liberal*, como la denominará Karl Polanyi, desembocó en su punto álgido en una “gran transformación” que alzó a unos regímenes fascistas que reaccionaron, siempre de forma criminal, a la locura de una sociedad que estuvo a punto de quedar enteramente sometida a un aparato tecnoeconómico desquiciado y autonomizado. Evidentemente, el régimen soviético también constituyó una de estas reacciones totalitarias y finalmente criminales; aunque, bien es cierto, el estudio polanyiano estuvo más explícitamente dirigido a la comprensión de la reacción fascista.

Es por lo anterior, en cualquier caso, por lo que Polanyi llegó a decir en 1947 que la “mentalidad de mercado” había quedado obsoleta<sup>5</sup>, y por lo que de igual modo pudo Keynes diagnosticar el fin del *laissez faire* en 1926, antes incluso del gran derrumbe del año 29<sup>6</sup>. Aunque, bien es verdad, Polanyi no viviría lo suficiente para ver el resurgir furioso de esa “mentalidad de mercado” que, bajo los auspicios del denominado

---

<sup>4</sup>Gramsci, A.: *Antología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974, p. 454.

<sup>5</sup>Polanyi, K.: “Our obsolete market mentality”, *Commentary*, nº 3, 1947, pp. 109-117.

<sup>6</sup>Keynes, J. M.: “The end of *laissez-faire*”, Hogarth Press, London, 1926.

neoliberalismo, habría de irrumpir en las sociedades de nuestro tiempo con una fuerza renovada, como tendremos ocasión de ver al final de nuestro recorrido<sup>7</sup>.

Pero volviendo ahora al problema del desarrollo y auge de la *visión económica del mundo*, podemos escuchar las siguientes palabras de Alfred Marshall, uno de los paladines del pensamiento liberal y de la escuela neoclásica de economía: “Pudiera esperarse que una ciencia que se ocupa de problemas tan vitales para el bienestar de la Humanidad debiera haber llamado la atención de los mejores pensadores de todas las épocas y que se encontrara ahora en un estado de plena madurez científica. Pero el hecho es que el número de los economistas científicos ha sido siempre muy reducido en proporción con las dificultades del trabajo a realizar, de modo que la ciencia está todavía casi en su estado embrionario. Una de las causas de ello ha sido el hecho de la escasa atención que se ha concedido a la importancia que tiene la Economía para el bienestar de la Humanidad”<sup>8</sup>. Se trata de un texto muy significativo, y nos es muy útil para introducir la temática que queremos recorrer críticamente a través de la obra polanyiana. En efecto, se sorprende Marshall de que *lo económico* no haya aparecido hasta época muy reciente como algo que mereciera la atención de los grandes pensadores y de que no hubiese, en definitiva, aparecido hasta el siglo diecinueve en la imaginación y en la conciencia de los hombres en toda su desnuda importancia. A lo cual podríamos objetar varias cuestiones fundamentales, todas ellas medulares en el desarrollo de la tesis que aquí se presenta.

En primer lugar, habría que decir que muchos de “los mejores pensadores de todas las épocas” sí se habían preocupado de todos aquellos asuntos que tienen que ver con los aspectos de la organización social más estrechamente vinculados a esas actividades por medio de las cuales una sociedad humana se reproduce y sobrevive desde un punto de vista material. Lo que más bien ocurre es que esa “preocupación” por dichos asuntos nunca había sido una comprensión específica, pues siempre que el pensamiento se dirigía hacia los “asuntos económicos”, que por cierto nunca se concebían como tales, aparecían éstos entre medias de otras preocupaciones, normatividades y prescripciones de tipo religioso, moral o político. Es decir, el reproche de Marshall está preñado de un anacronismo esencial, porque la madurez científica de una “disciplina económica” sólo ha podido darse en una sociedad de un tipo muy específico, la moderna sociedad industrial. La “atención de los grandes hombres” sólo puede desembocar en un análisis

---

<sup>7</sup>Álvarez-Uría, F.: *Neoliberalismo versus democracia*, La Piqueta, Madrid, 1988.

<sup>8</sup>Marshall, A.: *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 5.

*pura y específicamente económico*, esto es, en un análisis enteramente desprendido de cualquier otra normatividad religiosa, política o moral, cuando en un momento dado el devenir histórico-social empieza a producir una nueva situación institucional dentro de la cual el aparato tecno-económico adquiere una creciente autonomía funcional. Lo económico, institucionalmente independizado del resto del tejido social a través de un sistema de mercados autorregulados, se constituirá progresivamente en un nuevo campo del conocimiento humano, hasta conquistar una posición de preeminencia indubitable en el ámbito de los saberes sociales e históricos.

Pero nunca antes de la llegada de la moderna sociedad industrial y de mercado había el hombre experimentado alguna sección de su praxis como específicamente económica, como señalará Polanyi insistentemente en diferentes lugares de su obra. En las sociedades premodernas no existía, no podía existir, la conciencia de una actividad propiamente económica como algo *deslindado* de los otros aspectos de la praxis social. Y, si desde un prejuicio economicista, pretendiéramos identificar en tales sociedades (premodernas, preindustriales o precapitalistas) un quehacer exclusivamente económico, diferenciado de otras esferas de actividad, sólo podrá hacerse a través de una artificiosa separación y asilamiento de aquello que, *de suyo*, se halla entrelazado con otros mimbres culturales y otros dispositivos sociales no económicos. Ésta será una tesis polanyiana fundamental. “Los elementos de la economía están ahora [en las economías arcaicas o neolíticas, pero también en las civilizaciones antiguas] integrados en instituciones no económicas. Todo el proceso económico está recogido institucionalmente a través del parentesco, el matrimonio, los grupos de edades, las sociedades secretas, las asociaciones totémicas y las solemnidades públicas. El término «vida económica» carece aquí de un significado claro”<sup>9</sup>. Porque la vida sólo empieza a mostrar una faz explícitamente económica cuando el occidente moderno empieza a subordinar toda su vida social a la reproducción de un aparato tecno-económico desgajado del resto de actividades culturales. La anterior proposición, a la vez premisa básica y esencial conclusión de toda su obra, funciona como uno de los nervios que enhebran las distintas preocupaciones teóricas y políticas que jalonan los trabajos polanyianos.

Muchas veces se ha acusado a Polanyi de que su programa de investigación linda con las aproximaciones del sentido común. “Polanyi buscaba una deflación técnica de la

---

<sup>9</sup>Polanyi, K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 117.

ciencia económica para prestar atención a aspectos que la formalización oculta. Como subrayó Godelier, la definición del proceso económico que presenta Polanyi concuerda con la noción espontánea que se hace de la economía el sentido común. Este bajo rango de abstracción le permite superar algunas limitaciones de la economía ortodoxa, como su incapacidad para tomar en consideración fenómenos sociales que no sabemos expresar en términos individualistas o, más exactamente, extensionales. Sencillamente utiliza ideas generales y un tanto impresionistas acerca de la naturaleza de las sociedades humanas que, a su vez, le permiten recuperar factores que normalmente no forman parte del bagaje del economista. Según sus propias palabras, «la inclusión de lo no-económico es vital»<sup>10</sup>. La metodología polanyiana, en efecto, se aleja por principio de cualquier acercamiento a la física social; como veremos a lo largo de esta investigación, tanto la tradición liberal en su vertiente neoclásica como la escolástica marxista propugnada por los teóricos oficiales de la socialdemocracia y por los filósofos de la Internacional comunista sucumbieron, con diferentes matices y modulaciones, a una concepción de la historia humana fundamentada en un mecanicismo que en buena medida quería emular la metodología exacta de las ciencias naturales. Polanyi, absolutamente alejado de estos postulados, jamás intentó elaborar una teoría científica de la historia humana que pretendiera presentarla y aprehenderla como un objeto de estudio fundamentado en alguna suerte de determinismo mecánico o teleológico. Conscientemente opuesto a todo reduccionismo economicista y a toda física social de corte positivista, el acercamiento polanyiano a las realidades antropológicas e históricas estaría en todo caso mucho más en consonancia con Dilthey y con una metodología basada en la comprensión del sentido de unas tramas de acción humana enmarcadas en una totalidad histórico-cultural determinada<sup>11</sup>.

Hemos de apuntar, no obstante, y el propio Polanyi así lo subraya, que el prejuicio economicista había tomado posiciones cada vez más fortificadas y avanzadas en el mundo espiritual y en los marcos axiológicos e intelectuales de las sociedades industriales, penetrando en el interior mismo del “sentido común moderno”. Y a su modo de ver constituía tarea obligada y perentoria el desmontaje de tal sentido común y el rebasamiento de tal horizonte de sentido fuertemente aquilatado, habida cuenta del desastre cultural y político al que estaba conduciendo una tremebunda utopía que había

---

<sup>10</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en *El sustento del hombre*, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 22.

<sup>11</sup>Dilthey, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.

pretendido nada menos que construir una especie de brutal oxímoron antropológico, a saber, una sociedad *de mercado*.

El ejercicio teórico de Polanyi alberga dentro de sí una irrenunciable vocación práctica, moral y política, ya que dismantelar la falsa evidencia del prejuicio economicista, el cual proyecta una muy determinada imagen naturalizada de lo que el hombre es y ha de ser, además de armar un relato de lo que la sociedad ha sido, es y habrá de ser, dismantelar teóricamente dicha construcción teórica e ideológica, decimos, no puede dejar de constituir a su vez una toma de posición con respecto a los desastres que el proceso económico moderno ha ido provocando a través de su pretendida construcción utópica de una sociedad enteramente reducida al mecanismo institucional del libre mercado formador de precios, proyecto que estuvo a punto de destruir, como ya hemos dicho, la médula de la comunidad humana, su misma consistencia antropológica y política.

Harry W. Pearson, estrecho colaborador, discípulo, recopilador y editor de textos póstumos de Polanyi, explica de esta manera la motivación última que espolea la obra y el pensamiento de éste: “Los objetivos académicos de Polanyi fueron serios y respetables, y siguen motivando a los eruditos de muchos campos, pero el significado profundo y el tema unificador de toda su obra está en la esfera de la filosofía social y política. Diciéndolo de un modo más simple, su preocupación fundamental era que el sistema de mercado occidental había usurpado las funciones específicas y la integridad de la sociedad humana, convirtiendo en supremos los valores económicos y haciendo del hombre y de la naturaleza meros utensilios –forraje para el «molino satánico» del mercado auto-regulador, como él mismo dijo en *La gran transformación*. La fuerza motora que había detrás de su trabajo era la convicción de que esto no había sido siempre así; que había sido posible producir y distribuir los medios de subsistencia del hombre manteniendo la integridad de la sociedad, y que la historia anterior al mercado ofrecía muchas claves a la posibilidad de devolver el destino del hombre a la variedad de instituciones sociales, políticas y culturales, de la sociedad. Por ello desafió el axioma liberal de que la libertad y la justicia estaban inextricablemente unidas al orden de mercado. Se enfrentó también al determinismo económico, uno de los axiomas básicos de la otra ortodoxia del siglo XIX, el marxismo”<sup>12</sup>. En todo caso, el recurso a ejemplos tomados de la literatura etnográfica o de la historia antigua, que aparecen en

---

<sup>12</sup>Pearson, H. W.: “Introducción”, en *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 52.



múltiples momentos a lo largo y ancho de la obra polanyiana, no deben interpretarse como contraejemplos rousseauianos de un Edén perdido a través del progreso de los tiempos; pero tampoco suponen un mero ornamento de erudición. Constituyen, más bien, el modo de quebrar ese imaginario liberal que colapsa toda posibilidad de concebir un modo de vida en el que los valores económicos no constituyan una finalidad suprema a la que hayan de estar supeditados y sometidos todos los otros fines de la vida humana; y que colapsa, asimismo, toda posibilidad de construir una nueva institucionalización económica, ajena a esa subordinación ciega a la tiranía incontrolada del mecanismo mercantil. Esa es la motivación profunda que subyace, como iremos viendo, en toda la obra polanyiana.

El propio Polanyi así lo afirma en el prólogo de *The Livelihood of Man*: “[...] la historia debería darnos respuestas para resolver algunos de los problemas morales y prácticos más candentes de nuestra época”<sup>13</sup>. Y, en ese mismo sentido, apunta también en la Introducción: “Esta obra es la contribución de un historiador económico a los asuntos mundiales de una época de peligrosa transformación. Su objetivo es muy simple: ensanchar nuestra libertad de modificaciones creativas, y por ende mejorar nuestras posibilidades de supervivencia. El problema del sustento material del hombre debe ser reconsiderado en su totalidad [...] Hay poderosas razones subjetivas para creer que, incluso una figura tan académica y periférica como el estudioso de historia económica, debería ser capaz de descubrir una utilidad concreta en este proceso secular. Así, por ejemplo, puede liberar nuestra mente de nociones obsoletas, y, en tanto en cuanto pueda discernir correctamente los males de la época, podría incluso aventurarse a ofrecer una opinión sobre cómo juzgar los problemas de la política a largo plazo”<sup>14</sup>. Su vocación, en efecto, y como se trasluce nítidamente en este párrafo, es abordar la compleja encrucijada de una crisis de civilización que estalla en las primeras décadas del siglo XX, esto es, en las postrimerías y en los últimos estertores de un proyecto utópico que había ido decantándose bajo la forma de un proceso histórico-cultural de creciente *totalización económica de la vida humana*, expresión de Juan Bautista Fuentes Ortega que empleamos en el propio título de esta investigación. Esa es precisamente la médula de aquello sobre lo que Polanyi incide y a lo que alude una y otra vez desde distintos ángulos, a saber, un proceso que es socioeconómico pero también espiritual y que bien puede ser caracterizado como una progresiva “reducción económica abstracta de la

---

<sup>13</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 55.

<sup>14</sup>Ibíd. p. 59.

vida”<sup>15</sup> que fue cumpliéndose (aunque nunca del todo, pues hubo siempre resistencias) con el avance de una sociedad cada vez más sólo económico-técnica.

Es importante notar a qué se refiere esa totalización económica, ya que con ello queremos aludir a un “peligro antropológico” que constituye uno de los nervios más decisivos que recorren todo el pensamiento polanyiano. En efecto, Polanyi entendía que la dinámica inherente a un mecanismo de mercado completamente emancipado y omnipotente había puesto en entredicho la subsistencia misma de la cultura humana. El peligro, por lo tanto, era de una cualidad última, antropológica, toda vez que los resortes más vitales de la comunidad humana estaban perdiendo su consistencia al ir quedando progresivamente subsumidos en el mecanismo mercantil e integrados en un marco institucional y normativo dentro del cual se empezaba a estimar que *todo* dominio de la vida social humana había de estar al servicio de una actividad económica que había perdido su lugar *subordinado* dentro del orden cultural.

Es verdad que la sociedad, dice Polanyi, se defendió contra ese eventual desenlace a través de múltiples dispositivos, como tendremos ocasión de ver. Es más, la plenitud de una *sociedad de mercado* jamás pudo llegar a completarse, porque la condición de posibilidad de semejante realización implicaba, de manera paradójica, la destrucción de aquellos elementos que hacen posible la subsistencia misma de toda sociedad humana. Es decir, la paradoja residía en el hecho de que una sociedad de mercado, a medida que era más de mercado era, a su vez y por lo mismo, menos sociedad. “El carácter utópico de la economía de mercado explica por qué nunca se ha podido poner verdaderamente en marcha [...] En otras palabras, la separación entre economía y política nunca se llevó a cabo del todo. La integración de la sociedad comenzó incluso antes de que el movimiento por una economía de mercado hubiera llegado a su clímax”<sup>16</sup>. El orden social hubo de desplegar diversas reacciones proteccionistas contra el avance de un sistema de mercado que iba fagocitando todos los elementos del cuerpo social. Polanyi, en ese sentido, aventura una crítica no tanto normativa, que también, cuanto fáctica u ontológica, de la sociedad de mercado. “Polanyi no cuestionó tanto la legitimidad o la justicia del liberalismo económico cuanto su posibilidad misma. Desde su punto de vista, el ideal del mercado autorregulado generalizado es un proyecto utópico y autodestructivo, materialmente incompatible con ninguna de las variedades de la vida

---

<sup>15</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 129.

<sup>16</sup>Polanyi, K.: “La tendencia hacia una sociedad integrada”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 323.

social de los seres humanos”<sup>17</sup>. Pensaba, en suma, que no todas las formas de institucionalizar la economía son compatibles con las características sociales de la especie humana. Por ello, una forma tan exótica y radicalmente extravagante de institucionalización económica como es la que cristaliza en las sociedades industriales de mercado sólo pudo ser introducida en la historia a través de fuertes dosis de violencia estatal. Aunque, como decíamos hace un momento, la sociedad, desde muy temprano, empezó a defenderse de diversas formas y desde distintos ángulos contra el inaudito intento de construir una sociedad enteramente mercantilizada y totalmente reducida a un mecanismo de mercado generalizado. La sociedad, por lo tanto, se defendió contra tal utópico intento porque la consistencia misma del ser social estaba en juego, y la utopía jamás llegó a realizarse plenamente. Aunque eso no impidió que el mero intento, durante décadas, de llevarse a cabo arrostrase importantísimas y traumáticas consecuencias políticas, histórico-sociales y espirituales.

Pero hemos de notar que bajo la obra polanyiana siempre subyace la nota de una ausencia que alude de manera constante y velada a la pérdida prácticamente irremediable de una comunidad humana que la sociedad industrial de mercado casi había triturado y desmembrado, anunciando una época de insostenibilidad y precariedad de los fundamentos de la cultura humana e, incluso, evocando lo que algunos han denominado “fin del neolítico”<sup>18</sup>. Pero es importante advertir la índole de ese *casi*, porque la recurrencia implícita de unos lazos comunitarios no triturados del todo por el molino de la industria capitalista pervive incluso en los momentos más álgidos de la mercantilización social. Polanyi, en tanto que socialista de inspiración cristiana, quiso embridar a las fuerzas del mercado para construir una economía más humana y subordinada a las necesidades de la gente común, destruyendo con ello la autonomía de una economía de mercado a cuyas necesidades había estado sometiendo destructivamente la realidad social.

En ese sentido era un socialista que quería democratizar la vida económica, sin duda. Pero hay algo más en su pensamiento, y este algo más es decisivo; un algo más que alude, como decíamos, al desgarramiento antropológico de unos lazos humanos positivamente existentes que, no habiendo sido aniquilados del todo, apenas subsistían malogradamente en algunos reductos de la sociedad de mercado. Su modelo, en ese

---

<sup>17</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi. Más allá de la mentalidad de mercado”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 8.

<sup>18</sup>Alba Rico, S.: *Capitalismo y nihilismo*, Akal, Madrid, 2007.

sentido, tampoco era el soviético, precisamente porque la reducción económica de la vida humana podía subsistir, e incluso potenciarse hasta límites insoportables, dentro de una sociedad que hubiese eliminado el sistema de mercado. Por ello, Polanyi anhelaba democratizar la economía y embridar las relaciones de mercado, como decíamos hace un momento. Pero ello no era suficiente. El socialismo por él concebido, en efecto, no podía deslizarse hacia un programa tecnocrático y centralizado que determinara la vida de las gentes a través de un proyecto igualmente productivista y economicista<sup>19</sup>. En efecto, Polanyi entiende que la llamada “economía dirigida” no puede llegar a aprehender, desde sus parámetros puramente estadísticos y cuantitativos, lo que él denomina “elementos internos de la economía”, toda vez que un aparato burocrático también deshumaniza con su econometría centralizada la vida de aquellas gentes que participan en el proceso socioeconómico. Porque el trabajo no sólo es un valor estadístico y cuantificable, sino la personalidad viva de alguien que sufre<sup>20</sup>. Por lo tanto, el socialismo polanyiano, de corte gremial, autoorganizativo y municipal, jamás podría deslindarse de su preocupación antropológica última, toda vez que esa misma preocupación habría de constituir un horizonte de sentido irrebasable y un límite que todo proyecto político deseable habría de incorporar en su propia médula.

Creemos que Polanyi era plenamente consciente de que determinados lazos humanos, anteriores al Estado y al Mercado, no podían reconstituirse una vez aniquilados, y por lo tanto también comprendía que dichos vínculos antropológicos no podían generarse ni estatal ni mercantilmente. Y es por esto, precisamente, por lo que el socialismo polanyiano había de estar encaminado a la institucionalización, siempre en la limitada medida de lo posible, de una barrera de contención que protegiera los vínculos comunitarios esenciales de la arremetida de las relaciones del mercado, sin que ello implicara a su vez una estatalización tecnocrática de la entera vida de la gente común. Este difícil equilibrio anida tenso y conflictivamente en su pensamiento.

Uno de los grandes exponentes de la tradición liberal a la que se enfrenta Polanyi, y que en efecto constituyó uno de sus más nítidos contrincantes dialécticos e ideológicos en la época de Viena, fue el liberal Ludwig von Mises. Aseveraba éste, a modo de frontispicio de toda la utopía liberal, lo siguiente: “Todas las cuestiones políticas aluden actualmente a problemas económicos. Son de índole económica los argumentos

---

<sup>19</sup>Polanyi, K.: “Nuevas consideraciones sobre nuestra teoría y nuestra práctica”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

<sup>20</sup>Ibíd. p. 28.

invariablemente manejados en los debates sociopolíticos del día. La economía a todos inquieta. Filósofos y teólogos preocupan ahora más de asuntos puramente económicos que de aquellos otros que antes se consideraban objeto de la filosofía y la teología. Los novelistas y autores teatrales del momento abordan todos los temas humanos –incluso los sexuales– bajo el prisma de lo económico. El mundo entero, consciente o inconscientemente, piensa en economía”<sup>21</sup>. La nueva institucionalidad socioeconómica había puesto en marcha un insólito devenir histórico-cultural de economización exhaustiva de todas las potencias espirituales del hombre industrial moderno. El prisma de lo económico, como bien señala Mises, se había instalado de forma avasalladora en el mundo de los hombres y ninguna realidad humana podía apenas ya, dentro de los límites de semejante contexto, pretender manifestarse en otros parámetros y a través de otros valores distintos a los parámetros y valores emanados de la pura actividad económico-técnica. Pero lo que en Polanyi es un lamento amargo y una condena política y moral, en Mises se convierte en albricias y celebración, y ésta es una medular y sustancial diferencia, como tendremos ocasión de ver.

Ya el propio Max Weber pudo aprehender el sentido último de semejante proceso, y en sus palabras es difícil no percibir un sedimento imborrable de desasosiego. “[...] este poderoso cosmos del orden económico moderno que, amarrado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo de vida de cuantos nacen dentro de sus engranajes (no sólo de los que participan directamente en la actividad económica), y lo seguirá determinando quizás mientras quede por consumir la última tonelada de combustible fósil”<sup>22</sup>. Los procesos históricos de modernización, que Weber estudió de manera brillante y canónica, arrojaron indefectiblemente una conclusión, que el sociólogo e historiador alemán no podía dejar de percibir desde un punto de vista sombrío, y es que las distintas racionalizaciones emergidas en el campo de lo social habían ido secularizando las sociedades modernas al ritmo de la industria, el mercado, la burocracia y la tecnoeconomización exhaustiva y omnipotente de todos los dominios culturales<sup>23</sup>. Y es precisamente en esta geografía histórica en la que se sumerge el pensamiento polanyiano.

---

<sup>21</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, p. 1266.

<sup>22</sup>Weber, M.: *Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I*, Taurus, Madrid, 1983, p. 165.

<sup>23</sup>Mitzman, A.: *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid, 1976.

Sólo en dicho contexto podía emerger, por lo tanto, una visión del mundo eminentemente económico-técnica. “Se comprende entonces que las ideas más características o representativas de la nueva sociedad, y precisamente en cuanto que las ideas no son sólo un reflejo, índice o señal de los tiempos, sino también y muy especialmente un factor o ingrediente constitutivo esencial de los mismos, hayan venido *contrayéndose* significativamente en la dirección de reducirse a una visión cada vez más meramente económico-técnica del mundo, es decir, en la dirección de una concepción cada vez más servilmente plegada a la efectiva reducción abstracta económica de la vida social no económica (comunitaria) que estaba en efecto teniendo lugar en el mundo”<sup>24</sup>. Es esa abstracción-reducción económica de la vida humana la que Polanyi quiere desentrañar y criticar, y para ello ha de proponer una mirada antropológica, histórica y política que quiere ser fundamentalmente no-económica, precisamente para no sucumbir al imperio del pensamiento económico-técnico

Y es éste, en última instancia, el horizonte de sentido en el que se mueve el pensamiento polanyiano. “Karl Polanyi fue uno de los primeros autores que exploró de forma sistemática el modo en que las consideraciones antropológicas generales podían ayudar a entender tanto la dinámica de las sociedades capitalistas cuanto algunas limitaciones importantes de la teoría económica convencional”<sup>25</sup>. Porque esas consideraciones antropológicas nos permiten comprender la cualidad última de lo que la sociedad histórica de mercado venía haciendo con la consistencia misma de los lazos humanos fundamentales. Y es éste, como ya hemos mencionado, el motivo último y radical que late bajo toda la reflexión polanyiana.

Merece la pena resaltar el aire de familia que podemos encontrar entre la obra de Karl Polanyi y Marcel Mauss, pues bien puede decirse que ambos supusieron, cada uno a su modo, una ruptura con los discursos dominantes en historia económica, en antropología y en otras ciencias sociales. “Esta doble ruptura coincidió con dos momentos dramáticos del pasado reciente europeo: en el caso de Marcel Mauss, el adiós simbólico de la Gran Guerra a la civilización que había dotado al comercio, durante casi todo el siglo XIX, de un rostro pacífico, fue uno de los desencadenantes de la escritura (1923-1924) y publicación (1925) del *Ensayo sobre el don*”<sup>26</sup>. Por su parte, Polanyi situaría “los

---

<sup>24</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 120.

<sup>25</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi o la humildad de las ciencias sociales”, *Nexo. Revista de Filosofía*, 2, 2004, pp. 155-166, p. 156.

<sup>26</sup>Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 113.

orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo”, como reza el subtítulo de su principal obra, en la desaparición dramática de la utopía liberal, que se cifraba en la caída del patrón oro y del Estado Liberal y en el ascenso de los fascismos y los estatismos totalitarios, como estudiaremos más adelante en esta investigación. En cualquier caso, ese contexto constituye *The Great Transformation*.

Es cierto que en la bibliografía sobre la obra de Polanyi hemos encontrado dos interpretaciones divergentes acerca del objeto mismo de esa gran transformación, entendiendo unos que hacía referencia a la propia revolución industrial que inicia su andadura a finales del siglo XVIII para alcanzar su completo apogeo en la centuria decimonónica, aludiendo con ello a la tremenda dislocación antropológica que el “siglo de la máquina” provocó en las raíces mismas del mundo de los hombres<sup>27</sup>. La gran transformación, por lo tanto, quedaría referida a esa combinación dramática de industria y sistema de mercado que acabó revolucionando todos los resortes vitales de las comunidades humanas insertadas en este proceso histórico cismático. Mientras, la otra vertiente interpretativa en el mencionado debate, señalaba quizás con más acierto que la “gran transformación” referida por Polanyi aludía a los diversos proyectos políticos que en la década de 1930 reaccionaron al impacto catastrófico de la economía de mercado. En cualquier caso, la propia existencia de este debate resulta virtuosa en tanto en cuanto pone de manifiesto dos dimensiones esenciales de la obra polanyiana<sup>28</sup>.

Polanyi entendió que el fracaso de la utopía liberal decimonónica había puesto en peligro, en su fallido intento de cumplimiento, la supervivencia misma de los hombres, que había quedado seriamente mermada y amenazada en su aspecto material y en su consistencia moral. Pero lo que está tratando de mostrar es que historiar el proceso mismo de esa gran transformación social, cultural y política debe llevar implícita una vocación por desvelar las claves mismas del desastre y la posibilidad misma de una restauración política que plante cara, en alguna medida, a dicha crisis civilizatoria. Y no sólo eso, sino también alertar contra las posibles reacciones mórbidas y criminales que traten de construir una salida autoritaria a la crisis de la sociedad de mercado. Buscar orientación práctica y teórica dentro de esta temible encrucijada era una de las tareas primordiales de Polanyi.

---

<sup>27</sup>Polanyi, K.: “Libertad y técnica”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

<sup>28</sup>Ágh, A.: “The Hundred Years Peace: Karl Polanyi on the Dynamics of World Systems” en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal, New York, 1990. Y también Goldfrank, W. L.: “Fascism and «The Great Transformation»”, *Ibíd.*

Por otro lado, no puede despreciarse, en el desarrollo de la biografía vital e intelectual polanyiana, su vínculo con el socialismo cristiano, a su paso por Gran Bretaña. En una carta que nos desveló póstumamente la mujer de Karl Polanyi, Ilona Duczynska, podíamos leer lo siguiente: “Hubo un tiempo, en el que a los sin Dios, a los ateos, se les llamaba librepensadores. Hace ya mucho que hemos superado esa etapa. También entre los ateos hay muchos con estrechez de miras, gente inútil, con mentalidad de pequeños burgueses, a los que se les debería considerar cualquier cosa menos librepensadores, mientras que la inclinación religiosa puede preparar al hombre para atreverse a la más osada revolución del espíritu”<sup>29</sup>. Es importante tener en cuenta el contacto de Polanyi, en Inglaterra, con importantes socialistas cristianos como R. H. Tawney o G. D. H. Cole, los cuales, por cierto, le ayudaron a obtener la plaza de profesor para adultos en las que preparó las clases de las que surgiría *La gran transformación*<sup>30</sup>.

Nos hacemos una idea de la influencia que el pensamiento de Tawney pudo ejercer en la maduración de la obra polanyiana, por ejemplo, cuando leemos *The Acquisitive Society*, obra publicada en 1921, y en la cual la perspectiva utilizada a la hora de comprender lo que se puso en juego con la emergencia del industrialismo tiene un importante aire de familia con lo que serían, años después, los trabajos más importantes de Polanyi. Dice Tawney: “No sólo los hechos, sino también las mentes que los ponderan, habían sufrido una importante modificación. Esencialmente el cambio consistía en la desaparición de la idea de que las instituciones sociales y las actividades económicas estaban ligadas a unos fines comunes que les conferían su significado y les servían de criterio”<sup>31</sup>. Este pasaje, ciertamente, habría podido ser suscrito por Polanyi sin ningún reparo. En efecto, toda economía subordinada a las necesidades de la gente común había sido prácticamente triturada y sustituida por una legalidad económica a la que las gentes habían de subordinar la totalidad de su vida. La inversión es, desde luego, radical y revolucionaria. “Pero lo que era familiar, humano y entrañable –lo que era cristiano en el cristianismo– había prácticamente desaparecido”<sup>32</sup>. En cualquier caso, no parece desdeñable, sino todo lo contrario, la influencia que pudo tener el socialismo cristiano en la construcción de algunos de los fundamentos del pensamiento polanyiano.

---

<sup>29</sup>Duczynska Polanyi, I.: “Karl Polanyi: apuntes sobre su vida”, 1970. En *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 28.

<sup>30</sup>Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. His Life and his Times”, *Studies in Political Economy*, 22, 1987, pp. 7-39

<sup>31</sup>Tawney, R. H.: *La sociedad adquisitiva*, Alianza, Madrid, 1972, p. 16.

<sup>32</sup>Ibíd. p. 17



En un texto de 1937, no publicado pero recabado en el *Karl Polanyi Archive* del *Institute* de Montreal, y que llevaba por título “Community and Society. The Christian criticism of our Social Order”, Polanyi trataba de delimitar las líneas por las que había de discurrir una oposición cristiana al imperio de la economía de mercado. No obstante, merece la pena indicar que en dicho texto nos muestra la desconfianza que le merece la jerarquía institucional católica, “en parte porque la sensibilidad de la Iglesia ha sido fatalmente debilitada por su permanente tolerancia a lo intolerable, en parte porque sus intereses materiales y financieros están ahora inextricablemente entrelazados con el presente orden mundial”<sup>33</sup>. A pesar de lo cual, a Polanyi le interesa mucho la concepción cristiana de las relaciones humanas comunitarias, precisamente esas que el sistema de mercado estaba disolviendo a ritmo creciente. “La política y la economía son temas esencialmente religiosos porque la religión se ocupa del ámbito personal, y estos temas no son sino diferentes aspectos de la relación de los seres humanos”<sup>34</sup>. Lo que se dibuja en esta pequeña declaración no es sino toda la crítica polanyiana a unas relaciones económicas que se vuelven técnicamente deshumanizadas y abstractas hasta el punto de desquiciarse en un funcionamiento que oblitera y oscurece todos los lazos humanos personales que habrían de mediar en la reproducción material de un orden social deseable.

Dos años antes, en *The Essence of Fascism*, Polanyi había comprendido esa enajenación de las relaciones humanas dentro de la sociedad de mercado. “En una sociedad de mercado desarrollada se interpone la distribución del trabajo. Las relaciones humanas se vuelven indirectas. En lugar de la cooperación inmediata hay una cooperación indirecta a través del mercado de mercancías. La realidad de las relaciones persiste; los productores continúan produciendo para los productores. Pero esta relación está ahora oculta tras el intercambio de bienes; es impersonal y se expresa bajo la forma objetiva del valor de cambio de las mercancías. Por tanto, se objetiva y se cosifica. Las mercancías, por otro lado, asumen una apariencia de vida. Siguen sus propias leyes; entran y salen del mercado; cambian de lugar; parecen ser las dueñas de su propio destino. Estamos en un mundo espectral, mas en un mundo en el que los *espectros son reales* [...] el hombre ha sido enajenado de sí mismo. Parte de su yo se corporiza en

---

<sup>33</sup>Polanyi, K.: “Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 263.

<sup>34</sup>Ibíd. p. 261

estas mercancías que poseen ahora una extraña individualidad que les es propia”<sup>35</sup>. La huella de Marx y de sus reflexiones sobre el “fetichismo de la mercancía” es explícita y evidente, no cabe duda.

Un poco más adelante, concluye Polanyi: “Empero, la verdadera naturaleza del hombre se rebela contra el capitalismo. Las relaciones humanas constituyen la realidad de la sociedad. Pese a la división del trabajo, deben ser inmediatas, es decir, personales. Los medios de producción deben ser controlados por la comunidad. Entonces la sociedad humana será real porque será humana: una relación de personas”<sup>36</sup>. Uno de los principios vertebradores de toda la reflexión polanyiana, y que es a su vez una de sus mayores inquietudes políticas y morales, es precisamente el problema de las relaciones humanas que, en una sociedad de mercado, quedan despersonalizadas y mercantilizadas hasta el punto de cosificarse en una mediación impersonal y tecnificada. Por lo tanto es importante comprender, y tal vez en esto reside la matriz de ese socialismo cristiano que acompañó durante mucho tiempo el fondo de sus inquietudes, es decisivo aprehender, decíamos, precisamente esto: que una *mercantilización* exhaustiva y omniabarcante del orden social implica, antes que nada, una *despersonalización* de las relaciones humanas, que quedan con ello refundidas a la escala de una mediación puramente tecnoeconómica.

Por ello, subvertir el orden liberal y terminar con la omnipotencia del sistema de mercado implica una nueva institucionalización de la realidad socioeconómica. En ese sentido, el socialismo implica para Polanyi una democratización de la economía, que ha de ser puesta al servicio de las necesidades sociales y ha de quedar sometida a un nuevo control público y a una nueva fiscalización política. Pero, y queremos insistir en este punto, se ha de entender que la mencionada perspectiva socialista va en Polanyi íntimamente vinculada a otra preocupación si cabe más honda y acuciante, a saber, la preocupación antropológica. Y esta preocupación, que quiere hacer pervivir las relaciones comunitarias y personales, implica la necesidad de querer iniciar un proceso de desmercantilización de los lazos humanos, hasta donde esto sea posible y pertinente. Socialismo para democratizar la economía, sí, pero también para proteger en la medida de lo posible la recurrencia de un ámbito de relaciones humanas no sometidas a la mercantilización totalizadora.

---

<sup>35</sup>Polanyi, K.; “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 215.

<sup>36</sup>Ibíd.

En otro manuscrito que data de la época, y que precisamente lleva por título “Christianity and Economic Life”, Polanyi llega a considerar la obra de Marx como una contribución extraordinaria a la “sociología cristiana”, destacando la importancia de los entonces recientemente publicados *Manuscritos* del joven Marx. Y es allí precisamente donde Polanyi abunda de nuevo en la misma posición que mostrábamos hace un momento. “En la sociedad actual, se frustra el impulso de nuestra naturaleza hacia lo directo, personal, es decir, hacia las relaciones humanas, por cuanto los medios de producción son hoy propiedad de individuos aislados. Pese a la división del trabajo resultante en la sociedad, el proceso diario de la producción material no vincula a los productores en una actividad común, consciente, sino que los mantiene apartados unos de otros. *La vida económica está separada del resto de la vida*; constituye una parte autónoma de la existencia social, gobernada por su propio automatismo [...] El obstáculo inmediato para una realización más plena de la comunidad estriba, por tanto, en la presente etapa de la esfera económica”<sup>37</sup>. Será una preocupación muy recurrente en esta investigación, no obstante, indagar las relaciones problemáticas de Polanyi con la obra marxiana.

Maucourant, profundo conocedor de la vida y de la obra de Polanyi, concluía de la siguiente manera: “La preocupación por unir la ética con la política, que se manifestaba en los escritos vieneses de Polanyi, encontró una realización cristiana en el «período inglés» de los años treinta: se trataba de una tentativa para conciliar la problemática marxista con las enseñanzas de los Evangelios [...] Polanyi resolvió a su manera la contradicción entre la proclamación de una trascendencia, es decir, su fe en Cristo, y la necesidad de recurrir a las enseñanzas de una filosofía que no se planteaba más que la inmanencia. A este respecto, el marxismo estaba simplemente incompleto, ya que el hombre como *persona* estaba más allá de las relaciones sociales de producción, y la voluntad de Marx de acabar con la alienación capitalista podía ser interpretada de manera cristiana. La edición en inglés de los *Manuscritos de 1844*, a principio de los años veinte, fue un elemento importante en la estrategia de Polanyi para su intento de «sociología cristiana», síntesis entre el marxismo y el cristianismo”<sup>38</sup>. Tampoco debemos olvidar, en cualquier caso, que si el socialismo de Polanyi es en cierta manera cristiano es, antes que nada, socialismo. Y es por ello que tenemos que entender que si

---

<sup>37</sup>Polanyi, K.: “El cristianismo y la vida económica”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 254.

<sup>38</sup>Maucourant, J.: *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 39.

esta mercantilización totalizadora supone una merma corrosiva de los lazos humanos también implica, a su vez y de manera concomitante, una des-democratización de la vida política. Por ello, al peligro antropológico de la descomposición de los lazos comunitarios, Polanyi añade de una manera acuciante el peligro político de someter la vida social a la tiranía de una economía de mercado descontrolada, poniendo el destino de la vida de las gentes comunes en manos de un aparato institucional no fiscalizado y no regulado democráticamente. Acabar con esa tiranía mercantil implica democratizar la economía y embridar al mecanismo del mercado autorregulado, sometiéndolo a una instancia política popularmente controlada.

Por lo tanto, los dos vectores que hemos expuesto en esta introducción, el vector antropológico y el vector político, tensan el discurrir del pensamiento polanyiano de una manera irreductible. Y si en algunos trabajos Polanyi concede mayor preponderancia al peligro antropológico y en otros, en cambio, bascula hacia una preocupación más explícitamente política, ha de entenderse que ambas problemáticas se encuentran entrelazadas y son igualmente constitutivas de su obra, no pudiendo comprenderse el fondo de ninguna de ellas sin atender a las implicaciones de la otra.

### 3. Algunos contextos polémicos imprescindibles para situar la obra polanyiana

Creemos necesario indicar, antes de realizar un pequeño recorrido por estos contextos polémicos, que el vector que guía toda la obra polanyiana es de una índole eminentemente antropológica, y ello a pesar de que dicha obra alberga una virtualidad que desborda con creces su mera aportación al importante subcampo de la “antropología económica”.

Si no hemos dedicado un epígrafe específico al estado de la teoría antropológica anterior a la intervención teórica de Polanyi ello se debe a que dicha temática es un eje que atraviesa todos los capítulos de la presente investigación. No obstante, se le dedicará un trato más extenso y pormenorizado en los capítulos 4 y 5.

De igual manera, el socialismo inglés, en su vertiente cristiana y fabaiana, y que también jugó un papel decisivo en la configuración del pensamiento polanyiano, habrá de ser atendido en el capítulo 12.

#### 3.1 La “actitud modernizadora” dentro de la historiografía decimonónica

El debate entre primitivistas y modernistas, en el siglo XIX, acerca de los orígenes históricos del capitalismo, constituye sin duda un punto de partida imprescindible a la hora de contextualizar los debates ulteriores que habrían de sobrevenir en torno a las disciplinas históricas y antropológicas de la economía<sup>39</sup>. En 1867 se publicó un controvertido libro titulado *La vida económica en la antigüedad clásica*, de Karl Rodbertus<sup>40</sup>. Este texto se hizo famoso por su “teorema del oikos”, que es un esfuerzo por tratar de dilucidar la naturaleza de las instituciones económicas previas a las surgidas con las modernas sociedades de mercado. Dicho teorema venía a afirmar que antes de la revolución industrial la humanidad no había conocido las instituciones que generalmente se relacionan con el mecanismo del mercado: el dinero, la ganancia económica y el comercio; y además, que las economías del pasado eran completamente autárquicas y desconocedoras de la comercialización de unos excedentes producidos, de manera anticipada, para la venta.

---

<sup>39</sup>Borisonik, H.: “El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos”, *Revista de Economía Institucional*, Vol. 15, 28, Primer Semestre, 2013, pp. 183-203.

<sup>40</sup>Rodbertus, J. K.: “Economic life in classical antiquity”, en *Schriften*, Puttkammer & Mühlbrecht, Berlín, 1899.

También Karl Bücher, en la misma estela de Rodbertus, aseveraba en su obra *Evolución industrial*, publicada por primera vez en 1893, que ni el dinero ni el mercado tenían ningún significado en las sociedades del largo pasado premoderno<sup>41</sup>. A la postura de Bücher y Rodbertus se le acabó denominando “primitivista”, y lo que quería indicarse con semejante rótulo era, en efecto, que este grupo de teóricos afirmaban que las economías arcaicas o antiguas nada tenían que ver con un tipo de economía mercantil, esto es, que dichas economías constituían una radical otredad con respecto al tipo de economía desarrollado en la era moderna.

En radical oposición a estos dos teóricos, Eduard Meyer, en 1895, durante el “Tercer encuentro de historiadores en Frankfurt”, afirmó que “la antigüedad fue esencialmente moderna” ya que el mercado y el comercio fueron de fundamental importancia en la vida de nuestros antepasados lejanos<sup>42</sup>. A la actitud de Meyer se le conoció como “modernizadora”, una postura a la que se enfrentó Karl Polanyi, ciertamente; y pese a ello, y esto es muy importante tenerlo presente, éste no recayó en el “teorema del oikos”, como veremos a lo largo de este trabajo.

Se enfrentará Polanyi, por lo tanto, a la “actitud modernizadora” de algunos historiadores de la Antigüedad, que eran capaces de conceptualizar la vida económica de Babilonia o de la Atenas clásica a través de parámetros mercantiles modernos. Semejante comprensión se encuentra, principalmente, en las obras del mencionado Eduard Meyer y en las de de Rostovtzeff, que tienden a identificar inmediatamente la existencia de comercio y de dinero con un sistema de mercado moderno. Polanyi, como veremos, rechazará semejante ecuación automática pues, contrariamente a lo que creían estos historiadores modernizadores de la Antigüedad, la presencia de comercio y mercados no implicaba, de manera tautológica, la existencia de un sistema proto-capitalista ni constituían formas embrionarias de capitalismo. Pero contrariamente a los primitivistas, tampoco se puede afirmar que en las economías antiguas hubiera una ausencia absoluta de toda forma de comercio, dinero o mercado, pues se hallan evidencias claras de distintas formas de éstos. Otra cosa es, como decíamos, que estos elementos no apareciesen ligados en un sistema económico análogo al moderno.

A modo de muestra, veamos el lenguaje utilizado por uno de los mencionados autores “modernizadores”, cuando habla de la economía del antiguo Egipto. “Cuando los

---

<sup>41</sup>Bücher, K.: *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, 1893.

<sup>42</sup>Meyer, E.: *El historiador y la Historia antigua*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.

Tolomeos se apoderaron del país, tomándolo de los Persas, se encontraron con los mismos problemas en el campo de la industria que en el de la agricultura. Aparecieron nuevos clientes en Egipto que tenían preferencias especiales y no se conformaban con los extraños productos de la industria egipcia: eran los inmigrantes, en su mayoría griegos o personas acostumbradas al modo de vida griego. Se habrían contentado comprando estas mercancías importadas de su propio país, pero los Tolomeos no se lo habrían permitido [...] Por otra parte, el poder adquisitivo de los países extranjeros y la demanda de mercancías egipcias aumentaban continuamente. Sin embargo, el mercado helenístico no era fácil de satisfacer. Tenía sus preferencias particulares, a las que habían de adaptarse los productores. Era evidente, pues, que con el fin de obtener un buen rendimiento de la industria egipcia, no bastaba monopolizar algunas de sus ramas e intervenir la producción y la venta de otras. Había que aumentar la producción de ciertos bienes de consumo y adaptar su carácter a las necesidades de los clientes que eran griegos o tenían gustos y hábitos griegos”<sup>43</sup>. Y en esa misma obra, también llega a decir Rostovtzeff: “Había ahorros en el país [en el Egipto Tolemaico] que buscaban una inversión segura, y el espíritu de negocios estaba despierto”<sup>44</sup>. Se puede apreciar en estos textos, en efecto, el “lenguaje modernizador” empleado a la hora de describir una realidad económica que, evidentemente, no funcionaba con los parámetros de la moderna economía de mercado. “Lo que se llama «industria» o «comercio» en la época arcaica e incluso bastante después, si nos fijamos bien, tal vez resultaría ser algo muy distinto de las actividades que ahora se designan con esas expresiones”<sup>45</sup>.

Polanyi, interviniendo en este debate, apuntó lo siguiente: “Poco después del enfrentamiento de las opiniones de Bücher y Meyer se produjo el descubrimiento de la estela en la que estaba grabado el código de Hammurabi. La estela contenía un código comercial de leyes al que se le atribuyó (en la época de su descubrimiento) una antigüedad de veinticinco siglos antes de nuestra era. Apareció entonces en toda su evidencia la significación de las tabletas de arcilla referentes a cuestiones comerciales que se habían desenterrado anteriormente. Parecía claro que la civilización había nacido de los instintos comerciales del hombre, y en Babilonia se había hallado la cuna de nuestro mundo, el mundo de los negocios [...] No es que no hubiera diferencias de

---

<sup>43</sup>Rostovtzeff, M.: *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967, p. 362.

<sup>44</sup>Ibíd. p. 392.

<sup>45</sup>De Sainte Croix, G. E. M.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 159.

detalle entre los distintos hallazgos, y tampoco faltaban importantes lagunas, pero en lo que se refiere al carácter general de la economía, al ethos de sus protagonistas, a las actitudes y escalas sociales de valores sobre las que orientaban su conducta no podía existir duda alguna. Teníamos ante nosotros la auténtica esencia de una comunidad comercial con mentalidad capitalista, en la que el rey y dios por igual se dedicaban a obtener ganancias., aprovechando al máximo sus oportunidades, practicando la usura e impregnando toda la civilización del espíritu de beneficio, a lo largo de milenios”<sup>46</sup>. Historiadores como Meyer “encontraban” mentalidad capitalista en las civilizaciones antiguas, pero Polanyi nunca dejó de señalar, en sus incursiones por los imperios antiguos, que dichos trasvases categoriales eran ilegítimos.

En efecto, se dedicó, como queda recogido en la obra colectiva *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, aparecida en 1957, a desactivar y desmontar tales tesis y a insistir en el importante hecho de que la presencia de comercio y de mercados *no* nos indicaban inmediatamente la existencia de una sociedad organizada a través de un sistema de mercado análogo al moderno. “Después del descubrimiento del Código de Leyes de Hammurabi en 1902 [...] se dio por sentado el carácter eminentemente comercial de la sociedad babilónica. El alto índice de actividades mercantiles y el abundante uso del dinero, tanto en forma de pago como de patrón de valor, se tomaron como prueba de comercio y de florecimiento de los mercados. Los orígenes de nuestra civilización comercial parecían retrotraernos entonces a los mismísimos comienzos de la historia escrita, aunque el comercio y los usos del dinero, como vimos, no implican necesariamente la existencia de mercados y, como revelan los recientes descubrimientos arqueológicos, en realidad no había rastro de lugares de mercado en toda la zona. No será Babilonia, sino Atenas, la ciudad a la que se le atribuirá en el futuro el título de ser la primera urbe que contó con un mercado importante. Parece ya evidente que la historiografía del mercado empieza a desviarse al menos un milenio en el tiempo y varios grados de longitud en el espacio”<sup>47</sup>. Tendremos oportunidad, más adelante, de comprobar el alcance y la legitimidad de semejante desplazamiento.

Pearson, en el citado volumen conjunto orquestado por Polanyi en la Universidad de Columbia, en Nueva York, escribió un pequeño pero incisivo trabajo que precisamente llevaba por título “El debate secular sobre el primitivismo económico”. En él arremetía

---

<sup>46</sup>Polanyi, K.: “Intercambio sin mercado en tiempos de Hammurabi”, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 64.

<sup>47</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Madrid, 1994, p. 56.



sin contemplaciones contra esos posicionamientos “modernizadores” de algunos historiadores de las sociedades Antiguas que, hechizados por el moderno sistema de mercado, habían creído poder establecer estrictas analogías con los modos económicos de aquellos períodos. “En efecto, nuestro mundo moderno está caracterizado por un desarrollo sin precedente de la capacidad productiva, una red internacional de comercio y la utilización del dinero como medio universal de intercambio. Al sugerir que el mundo antiguo había empezado a seguir un desarrollo en la misma línea, Meyer estaba, por supuesto, adoptando una actitud «modernizadora» [...] La institución clave de la economía moderna es el mercado. Bajo su égida se integran en un sistema económico autocontenido la producción, el comercio y el dinero. Y el punto crucial de la posición de Meyer y los «modernistas» es que al afirmar la existencia de manufactura en gran escala, de comercio y de dinero, presuponían que la organización de éstos seguía los modelos de mercado [del *sistema* de mercado]. Ahora bien, el hecho de que estos elementos de una economía determinada estén o no organizados es un mercado es un tema de investigación tan importante, por lo menos, como el hecho de su existencia”<sup>48</sup>. Como se verá más adelante en este trabajo, será crucial entender que desde la perspectiva polanyiana lo decisivo para entender la diferencia específica e irreducible de la economía moderna con respecto a todas las economías anteriores será su articulación institucional dentro de un mecanismo de mercado que determine todos y cada uno de los elementos de la organización social.

También Dalton, uno de los principales discípulos de Polanyi, ejercerá la misma crítica, hablando ahora no de las civilizaciones antiguas sino de las culturas primitivas “La economía primitiva es distinta del industrialismo de mercado, no en grado, sino en clase. La ausencia de tecnología mecánica, de organización de mercado omnímoda y de moneda para todos los propósitos, más el hecho de que las transacciones económicas no pueden comprenderse fuera de la obligación social, crea, por así decirlo, un universo no euclidiano al que no puede aplicarse fructíferamente la teoría económica occidental. El intento de traducir los procesos económicos primitivos en nuestros equivalentes funcionales, inevitablemente, oscurece justamente aquellos rasgos de la economía primitiva que la distinguen de la nuestra”<sup>49</sup>. Un oscurecimiento que, por otra parte, no habrá de ser atribuido a un aséptico error lógico-metodológico sino al efecto ideológico

---

<sup>48</sup>Pearson, H. W.: “El debate secular sobre el primitivismo económico”, en *Comercio y Mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 55.

<sup>49</sup>Dalton, G.: “Teoría económica y sociedad primitiva”, en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 205.

de una sociedad moderna en trance de ser ella misma economizada según los parámetros de la maximización mercantil y que va perdiendo, en ese tránsito, la capacidad de escapar a unos esquemas economicistas que van erigiéndose en la evidencia y el sentido común de las sociedades desarrolladas de mercado. Volveremos sobre esto a lo largo de muchas páginas.

M. I. Finley, eminente historiador de la vida socioeconómica de la Antigüedad, se hizo eco, en buena medida, de los materiales y las interpretaciones de Polanyi sobre la vida material de la antigüedad. Pese a las distancias metodológicas y formales que pudieran mediar entre ambos, parece claro que las nociones polanyianas del intercambio no comercial y del empotramiento de la vida económica en las sociedades arcaicas aparecen en sus obras. Finley, en efecto, mantuvo estrechos contactos con la Universidad de Columbia y, más en concreto, con el grupo de estudiosos que allí se había formado en torno a Polanyi, el cual había tomado posesión de la cátedra de historia económica en 1946, puesto que ocupó hasta su jubilación en 1953, aunque incluso con posterioridad a esa fecha permaneció vinculado a esta Universidad, conformando un grupo de investigación interdisciplinar del cual era, junto a Conrad Arensberg, el principal valedor. “La participación de Finley en seminarios, discusiones y conferencias organizadas por el grupo dejó huellas en sus ideas, claramente visibles en su interpretación de la sociedad de la «Edad Oscura» en *El mundo de Odiseo* [...] No sólo se encuentran en este libro las teorías de Polanyi sobre intercambio, sino también los primeros síntomas de escepticismo ante la categoría de «lo económico» [...] La influencia de este grupo, sin embargo, no se ha de exagerar: está claro que Polanyi le produjo una profunda impresión, pero Finley en más de una ocasión señala con cautela el carácter *sugestivo* de la obra de Polanyi, mientras que al mismo tiempo se va distanciando de todas las conclusiones formales de Polanyi”<sup>50</sup>. Sea como fuere, el aire de familia es evidente entre ambos autores, y los presupuestos fundamentales compartidos son palmarios.

En efecto, y para corroborar lo anterior, podemos ver una importante observación de Finley, en un trabajo dedicado a la innovación técnica y el progreso económico en la Grecia antigua. “Es cierto que existe el peligro [...] de caer en la trampa de suponer que ciertos valores son siempre y necesariamente de la mayor importancia. La idea de que la eficacia, la productividad creciente, el racionalismo económico y el crecimiento son

---

<sup>50</sup>Shaw, B. D.; Saller, R. P.: “Introducción a la obra de Finley”, en *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 23.

buenos *per se* es muy reciente en el pensamiento humano (aunque parece que ha arraigado de un modo extraordinario en cuanto empezó a estar vigente)”<sup>51</sup>. Este comentario alberga un sabor eminentemente polanyiano, sin duda.

Ya en 1973 Finley secundaría las tesis de Polanyi a la hora de negar la interpretación modernizadora de la economía en las sociedades antiguas. En su *The ancient economy* menciona el *Oikonomikos* de Jenofonte, datado en el siglo IV a. C., para resaltar que allí nada hay que pueda asemejarse a un manual moderno de economía, ya que en él no hay ninguna referencia sobre aspectos tales como la eficiencia de la producción, la elección racional o aspectos “modernizadores” semejantes. No será sino a partir de 1750 cuando el término “economía política” empiece a cobrar un sentido moderno, obviamente, en las obras de Quesnay y Adam Smith, mientras que la más breve noción de “economía” (entendida como disciplina científica autónoma) no alcanza carta de presentación hasta los *Principles of Economics* de Marshall. Dirá Finley: “El título de la obra de Marshall no puede traducirse al griego o al latín, ni tampoco sus términos básicos, como mano de obra, producción, capital, inversión, ingreso, circulación, demanda, empresario, utilidad, al menos no en la forma abstracta requerida por el análisis económico”<sup>52</sup>. Ciertamente es que había impuestos, acuñación de moneda, comercio. Sin embargo, la esencial nota diferencial estriba en que dichos fenómenos no quedaban articulados en un sistema coherente y en un modelo explicativo que los integrase a todos ellos en un mismo cuerpo teórico y analítico. “Desde luego cosechaban, comerciaban, manufacturaban, explotaban las minas, gravaban con impuestos, acuñaban moneda, depositaban y prestaban dinero, obtenían ganancias o sufrían pérdidas en sus empresas. Y discutían estas actividades en sus conversaciones y escritos. Empero, lo que no hacían era combinar conceptualmente estas actividades particulares en una unidad [...]”<sup>53</sup>. Y si en los escritos de los antiguos, tan conspicuos en casi todos los aspectos del conocimiento, encontramos una raquítica y mermada atención a los “asuntos económicos” no puede deberse, sin duda, a una curiosa falla accidental en la historia de las ideas.

Federico Basañez, comentando los presupuestos de la “concepción económica” de Aristóteles, si es que tal cosa puede decirse, concluía lo siguiente: “La economía que Aristóteles describe, en concreto, es una economía estacionaria y con tendencias autarquizantes, en un periodo de crisis política, social y económica. En la Grecia de

---

<sup>51</sup>Finley, M. I.: *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 2010, p. 203.

<sup>52</sup>Finley, M. I.: *La economía de la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p. 20.

<sup>53</sup>Ibíd. p. 21.

Aristóteles hubo algo más que una economía rural, pero nada que se aproximara ni de lejos a algo así como el capitalismo industrial y financiero (si bien quizás estaban ya presentes muchos de los elementos que acompañan a capitalismo comercial). Y esto, por muchos motivos de orden material y organizativo. Por ejemplo, el hecho de que no existieran tierra, trabajo y capital como factores económicos abstractos que el mercado tuviera por objeto asignar. Había, sí, suelo, seres humanos y herramientas particulares. Pero el suelo no estaba ordinariamente a la venta, los trabajadores eran con frecuencia siervos, y no agentes que se contratan libremente, y la riqueza privada buscaba sólo su seguridad, no el riesgo de inversión. Y sin los elementos abstractos de producción, difícilmente cabía concebir el mercado como institución cuyo fin fuera la más eficiente asignación de recursos”<sup>54</sup>. Si la época antigua no desarrolló un pensamiento específicamente económico y un cuerpo doctrinal mínimamente unificado de teoría económica ello se debe, sencillamente, a que la Antigüedad no cumplía las condiciones histórico-institucionales en las que un tal cuerpo teórico podía surgir; esto es, en las sociedades antiguas nunca llegó a desarrollarse un conglomerado sistémico de mercados interdependientes. Polanyi hizo siempre notar esta esencial e insoslayable diferencia.

### **3.2 La controversia entre Menger y la Escuela Histórica de Economía**

La polémica de Menger, el gran economista austriaco, contra el historicismo de la Escuela Histórica de Economía, que tiene en Schmoller a uno de sus principales exponentes, pasó a ser conocida en la historia de las ciencias sociales como la polémica de la “Methodenstreit”. Una polémica acerca del método que, sin embargo, escondía profundas implicaciones que excedían lo puramente metodológico.

Schmoller, en su *Zur Methodologie der Staats- und Socialwissenschaften* de 1883, critica acerbamente las posiciones de Menger, el cual, a su vez, responde a los ataques de Schmoller en *Die Irthümer des Historismus*, publicado en 1884.

Schmoller advierte que las ciencias sociales, y en especial la economía, se construyen a través de conceptualizaciones abstractas y sistemas deductivos cuya validez se pretende universal, cuando ciertamente están demasiado alejados de la descripción del material empírico disponible. Asevera y recrimina que la teoría no puede estar vacía de realidad

---

<sup>54</sup>Basañez, F.: “El lugar epistemológico de «lo económico» en Aristóteles”, *Themata*, 12, Sevilla, 1994, pp.133-170, p. 138.

histórica concreta sino que, al contrario, el aparato teórico ha de estar anclado en una amplia base histórico-descriptiva y estadística. “[...] tras sus grandes éxitos, la vieja y abstracta economía política ha experimentado un agotamiento de su vitalidad, ya que sus resultados se volatilizaron en esquemas demasiado abstractos, vacíos como estaban de toda realidad. De ahí que no pudiera ciertamente ser de ninguna utilidad continuar con esta tisis espiritual de una orientación investigadora abstracta y deteriorada”<sup>55</sup>. Hay, pues, una declarada desconfianza hacia los excesos de las generalizaciones teóricas.

La “orientación exacta” de Menger pretendía, por el contrario, establecer leyes necesarias que nos permitiesen conocer el aspecto económico de la realidad sin que ningún hecho concreto pudiera confirmar o desmentir su validez; se trata, por lo tanto, de una orientación contraria a la fundamentación empírico-realista de las teorías, ya que el científico de la economía, en efecto, ha de construir modelos ideales a partir de la abstracción de los elementos más simples de la dimensión económica de la realidad. Esto escribía Menger en sus *Investigaciones*, obra contra la que iba dirigida la recensión crítica de Schmoller: “Nada hay más cierto que el hecho de que los resultados de la orientación exacta, medidos con el metro del realismo, aparecen como insuficientes y antiempíricos en todos los ámbitos del mundo fenoménico, incluido el económico. Y esto es evidente si se tiene en cuenta que los resultados de la investigación exacta en todos los ámbitos del mundo fenoménico son verdaderos sólo bajo determinados presupuestos que no siempre se dan en la realidad. Pretender verificar las teorías económicas exactas en la plena experiencia es un contrasentido metodológico y denota desconocimiento de los fundamentos y presupuestos de la investigación exacta y de los particulares objetivos que persiguen las ciencias exactas. Pretender someter la teoría económica pura a la prueba de la experiencia en su plena realidad es un procedimiento análogo al del matemático que quisiera legitimar los principios de la geometría mediante la medición de objetos reales, sin tener en cuenta que estos últimos no se identifican sin más con las magnitudes que supone la geometría pura [...]”<sup>56</sup>. Es significativa la comparación entre la geometría pura y la presunta *economía pura*, como si los elementos simples de una construcción y otra fueran de una naturaleza análoga o equiparable. En cualquier caso, el objeto de la teoría económica exacta nunca será la acción económica efectiva, anclada en instituciones concretas y registrada

---

<sup>55</sup>Schmoller, G.: “Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften”, en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, VII, 1883, pp. 975-94. Extraído de *El método de las ciencias sociales*, Unión editorial, Madrid, 2006, p. 43.

<sup>56</sup>Menger, C.: *El método de las ciencias sociales*, Unión editorial, Madrid, 2006, p. 140.

empíricamente en la vida de una comunidad histórica real. Por el contrario, todo hecho económico complejo ha de ser explicado exclusivamente a partir de ese modelo formal-deductivo.

La Escuela Histórica de economía, recriminada así por Menger, no distingue entre el material historiográfico, empírico y estadístico, y la teoría que trabaja con leyes generales. En efecto, hay una neta separación entre las ciencias prácticas y teóricas de la Economía, siendo aquéllas meramente auxiliares de éstas. La economía teórica, en ese sentido, no puede reducirse a historia, ya que se trata de una ciencia exacta de las leyes generales de coexistencia del aspecto universal de los fenómenos económicos. Ha de haber, según Menger, una auténtica primacía de lo teórico; y si los historiadores, ciertamente, han de comprender la vida económica inserta en el todo social, el teórico ha de desprender analíticamente los elementos económicos formalmente simples, un ejercicio que ha de ser necesariamente a-histórico. Karl Polanyi, ante semejante diatriba, habría apuntado lo siguiente: “Un mayor conocimiento de los hechos es el mejor correctivo para los prejuicios restrictivos. Para reducir a su verdadera dimensión las cuestiones urgentes del cambio económico debemos aprender a ver con los ojos del historiador”<sup>57</sup>. En vista de lo cual, no es difícil adivinar que en la polémica aquí apuntada las simpatías teóricas de Polanyi habrían recaído sobre Schmoller y la Escuela Histórica de Economía.

Algunos de esos “elementos simples” de los que pretendía partir el análisis puro de Menger, y desde los cuales quería construir su modelo exacto y deductivo, eran el “interés propio” o el “impulso de ganancia”. “[...] estos elementos simples, que en cierto modo se dan en matemáticas y en algunas partes de la física, no han sido aún analizados y aclarados así –hasta el punto de poder deducir las conclusiones– en ninguna ciencia del pensar, del sentir y del obrar humano, y menos aún en la ciencia social [...] En mi opinión, se necesita realmente mucha ingenuidad, desconocimiento del mundo y una mentalidad de estudioso de gabinete para ver en las necesidades humanas o en el impulso a la ganancia o en el interés privado los últimos elementos –en el sentido científico del término– de los que partir”<sup>58</sup>. Menger entendía que esos elementos simples, cual unidades últimas de análisis análogas a los elementos puros e inalterables de la química, siempre estarían presentes en toda sociedad humana posible,

---

<sup>57</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 63.

<sup>58</sup>Schmoller, G.: “Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften”, en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, VII, 1883, pp. 975-94. Extraído de *El método de las ciencias sociales*, Unión editorial, Madrid, 2006, p. 43.

siendo así que sólo habría ido variando, a lo largo de la historia, su combinación y acoplamiento. Esa ingenuidad que Schmoller adjudica cáusticamente a Menger habría sido compartida, sin duda, por Polanyi, hasta el punto de que éste lo podría haber enunciado con unas palabras muy similares.

Arremete Schmoller igualmente contra las ya clásicas “robinsonadas” de las explicaciones de Menger, herencia de la vieja economía política, y contra el constante error de confundir la economía moderna occidental con la forma de toda economía humana posible. “[...] comparte [Menger] el mismo grave error metodológico de toda la vieja economía política dogmática, que se ocupa sólo del presente de Europa occidental y que confunde el carácter de su tiempo con la esencia general de la economía política”<sup>59</sup>. Polanyi, insistimos, habría suscrito todas estas críticas. Y es por ello que hemos traído a colación este crucial debate.

### 3.3 El institucionalismo americano

Resulta muy pertinente dedicar una mención al institucionalismo y, de manera eminente, a la contribución teórica de Thorstein B. Veblen. Y es enteramente pertinente hacerlo porque Veblen desplegó, como uno de los núcleos más importantes de su enfoque teórico, una revuelta contra lo que él denominaba “la economía recibida”. En efecto, su polémica se sostuvo contra todas las preconcepciones sobre la naturaleza humana vertidas por los teóricos clásicos y neoclásicos de la teoría económica<sup>60</sup>.

El enfoque institucionalista de Veblen elaboró una potente desarticulación del *homo oeconomicus*, cuestionando todas y cada una de las notas que definían esa presunta figura universal de la racionalidad práctica humana. Decía Veblen con lenguaje meridiano y polémico: “En todas las formulaciones recibidas de la teoría económica, ya sea a manos de los economistas ingleses o en las de los economistas del Continente, el material humano del que se ocupa la investigación se concibe en términos hedonistas; es decir, en términos de una determinada naturaleza humana pasiva y sustancialmente inerte e inmutable. Las preconcepciones psicológicas y antropológicas de los

---

<sup>59</sup>Ibíd. p. 51.

<sup>60</sup>Dos importantes escritos a destacar son “The limitations of Marginal Utility” (Journal of Political Economy, 1909), reeditado en “The Place of Science in Modern Civilisation and Other Essays” o “The Preconceptions of Economic Science” (Quarterly Journal of Economics, 1899) reeditado en el mismo lugar.

economistas han sido aquellas que fueron aceptadas por las ciencias psicológicas y sociales hace ya algunas generaciones. La concepción hedonista del hombre es la de un calculador fulgurante de placeres y de penas, que oscila como un glóbulo homogéneo de deseo y de felicidad bajo el impulso de los estímulos que le rozan la superficie, pero que le dejan intacto. No tiene antecedente ni consecuente. Es un dato humano aislado, definitivo, en equilibrio estable, excepto por los golpes de las fuerzas que le desplazan en una o en otra dirección. Autosuspendido en un espacio elemental, gira simétricamente en torno a su propio eje espiritual hasta que el paralelogramo de fuerzas se abate sobre él, momento en que sigue la línea resultante. Cuando se agota el impacto, vuelve al reposo, como un glóbulo de deseo autosuficiente, como antes”<sup>61</sup>. En este bello texto Veblen arremete contra la concepción de una naturaleza humana calculadora, hedonista, atómica, pasiva e instrumental; notas todas que componen el arquetipo de racionalidad construido por la teoría económica ortodoxa, preconcepciones psicológicas y antropológicas que laten en la base del *homo oeconomicus* teorizado por la “economía recibida”<sup>62</sup>.

En su enfoque, totalmente alejado de cualquier suerte de individualismo metodológico, la unidad de análisis no es el individuo, sino el grupo o la institución. Además, el comportamiento económico no es considerado desde el punto de vista del sujeto racional economizador, sino que dicho comportamiento es vertebrado por hábitos, tradiciones o costumbres establecidas normativamente por el entramado institucional concreto en el que dicho comportamiento individual se halla inscrito. Es este conglomerado institucional el que determina la hechura de la praxis económica, que no tiene por qué coincidir, ni mucho menos, con la praxis propia de una institución de libres mercados formadores de precios, ya que la conducta económica puede venir determinada y motivada a través de unos parámetros ajenos a la elección racional maximizadora propia de la moderna economía de mercado. “Evidentemente, este sistema de competencia perfecta, con su «hombre económico» no corrompido, es un logro de la imaginación científica, y no está pensado como una expresión adecuada de la realidad. Se trata de un recurso del razonamiento abstracto [...] Pero, como sucede en tales casos, una vez aceptado y asimilado como real, aunque quizás no como verdadero, se vuelve un componente efectivo de los hábitos de pensamiento del investigador y

---

<sup>61</sup>Veblen, T. B.: “Why Is Economics Not an Evolutionary Science”, *Quarterly Journal of Economics*, 1898.

<sup>62</sup>Creemos muy recomendable, en ese sentido, el artículo de Margarita Barañano: “Veblen y el *homo oeconomicus*”, *Reis*, 61, 1993, pp. 145-172.



acaba conformando su conocimiento de los hechos. Llega a servir de norma de substancialidad o legitimidad; y hasta cierto punto, los hechos caen bajo su imperativo [...]”<sup>63</sup>. Sin embargo, Veblen denuncia que ese hombre económico fantásticamente imaginado empieza a ser un componente básico en la interpretación del mundo no sólo de los investigadores y teóricos sociales sino, y como luego veremos, un ingrediente esencial en la configuración de una muy específica visión del mundo.

La conducta económica viene dada por el hábito, y éste a su vez es estructurado por la institución, de manera que es ésta última la que explica a aquél, y no al revés. Se trata, en efecto, de un planteamiento diametralmente opuesto al individualismo metodológico y al postulado ideal-normativo del “hombre económico”. El análisis económico, por lo tanto, no puede basarse en el postulado de un sujeto económico abstraído de los valores, tradiciones y normas que constituyen el orden cultural concreto en el que la actividad económica se da, porque la interacción del juego económico sólo viene informada y determinada por esa articulación institucional. Los individuos, que nunca pueden erigirse en la aislada unidad básica de análisis, actúan entre medias de unos hábitos y unas costumbres que son siempre ignoradas en los análisis del racionalismo atomista practicado por la economía ortodoxa.

El objeto de la ciencia económica, en manos de los institucionalistas, es la conducta histórica efectiva, y no los presuntos movimientos de un irreal sujeto maximizador abstractamente concebido dentro de un modelo apriorista-deductivo y aislado de los demás aspectos del complejo cultural en el que está inscrito. La ciencia económica a la que se enfrenta Veblen, pues, se construye a espaldas de la mediación social y cultural de un comportamiento humano reducido en sus manos a un átomo que funciona espoleado únicamente a través de una lógica racional utilitaria. Un átomo, al parecer, inspirado únicamente por un único motivo hedonista que tiende a incrementar el placer y a disminuir el dolor, siendo así que dicha ciencia económica no quiere entrar en ningún momento a explorar la génesis sociocultural de esos deseos, fines y objetivos de la conducta individual, así como del entramado cultural en el que esa conducta se entrelaza para adquirir sentido y significado. Un atomismo, en definitiva, que toma al individuo aislado en su estrategia funcional y que concibe a la sociedad como el mero sumatorio mecánico de todas esas estrategias individuales, perdiéndose con ello toda perspectiva holista en el estudio de lo socioeconómico.

---

<sup>63</sup>Veblen, T. B.: “Las preconcepciones de los economistas clásicos”, en *Crítica a la economía ortodoxa*, Miren Etxezarreta, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004, p. 175.

Por lo tanto, según la crítica de Veblen a la economía clásica y neoclásica, el marco institucional que envuelve al *homo oeconomicus* queda ilegítimamente naturalizado en las teorías de la ciencia económica ortodoxa. Porque es ese marco histórico-institucional concreto el que, en todo caso, empieza a producir efectivamente tipos humanos que se asemejan al ideal del “hombre económico”, aunque éste aparezca en los análisis de los economistas en un plano a-histórico. Y es así, como apuntábamos antes, que la forma de racionalidad adscrita a dicho “hombre económico” se desprende de unas preconcepciones psicológicas y antropológicas que de igual modo han sido naturalizadas y eternizadas en un constructo teórico fantástico e irreal.

Creemos que las críticas de Veblen a la teoría económica ortodoxa son de suma importancia a la hora de acercarnos a la obra de Karl Polanyi, toda vez que el análisis institucional de éste mostrará claras líneas de continuidad con las aportaciones teóricas del autor norteamericano.

### **3.4 La sociología económica general**

Talcott Parsons esbozó una crítica contra Veblen porque consideraba que éste no llegó a entender el carácter ideal-típico de la teoría económica y de la concepción de la acción racional conforme a fines que de dicha teoría se desprende. La concepción de Veblen, en lo que respecta a la relación entre la teoría económica y la realidad por ella estudiada, es la propia, al parecer de Parsons, de un empirismo radical que sustituye los principios por una fundamentación inductiva. Esta crítica estaba haciendo alusión, en ese sentido, a la renuencia del institucionalismo vebleniano a entregar todo el quehacer teórico de la ciencia económica a la abstracción analítica y a la construcción a priori de sistemas deductivos.

En su intento de construir una suerte de “sociología económica general” Parsons acabará postulando una teoría general de la acción de validez universal, aplicable a todos los sistemas y subsistemas de la interacción social<sup>64</sup>. En ese sentido, la racionalidad economizadora tenderá a identificarse con uno de los aspectos universales

---

<sup>64</sup>Al respecto, son importantes *The Structure of Social Action* (1937) y, más aún, *Economy and Society* (1956), publicado junto a Neil Smelser.

de la conducta social humana, y la economía de mercado se convertirá en el prototipo estructural y funcional de la economía en general<sup>65</sup>.

Godelier, antropólogo marxista que también discutió los postulados de Polanyi, como veremos más adelante, escribió la siguiente crítica contra la pretensión de erigir una sociología económica de validez general y universal: “Parsons, más radical que Max Weber, siempre había combatido la aproximación «institucionalista», tanto la de los alemanes, como la de los norteamericanos, singularmente la de Thorstein Veblen, con el pretexto de que hacía que el aspecto económico de la actividad social perdiera su «especificidad teórica» y eliminaba las teorías de los economistas neomarginalistas. Por el contrario, Parsons convertía a Pareto y las tesis de los economistas formalistas en el punto de partida de cualquier análisis de las realidades económicas. Son conocidas estas teorías que figuran en las primeras páginas de todos los manuales escolares de economía política del mundo y que han recibido de Lionel Robbins su formulación más habitual. La actividad económica es una respuesta a la escasez de los medios para satisfacer nuestras necesidades. La actividad económica racional es la que busca «combinar lo mejor posible los medios escasos para alcanzar objetivos optativos». De ahí que el mercado aparezca como la institución económica por excelencia, puesto que proporciona el contexto social más favorable para el ejercicio de una actividad económica racional”<sup>66</sup>. Una “teoría general de la acción” que acaba desembocando, por lo tanto, en una concepción de la actividad racional que se identifica, sin más, con la acción racional maximizadora propia de la economía de mercado pero que, y ésta es la inflexión injustificada, se pretende universal.

Lo que Polanyi y sus más estrechos colaboradores de la Universidad de Columbia tratarán de desacreditar polémicamente es la subsunción de la teoría sociológica en los marcos explicativos de la teoría económica neoclásica, que es al fin y al cabo lo que pretendía el programa parsonsniano. En un trabajo de Terence K. Hopkins, que aparece en la ya mencionada obra colectiva *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, se realiza una crítica a la obra de Talcott Parsons y, a través de ella, de su maestro Max Weber. Hopkins, colaborador de Polanyi, y refiriéndose a la sociología norteamericana, decía lo siguiente: “Han tomado la teoría económica como punto de partida y, por consiguiente, han asumido el supuesto acrítico de que la acción racional y el mercado son la fuente y la forma, respectivamente, de la actividad económica. El resultado de

---

<sup>65</sup>Álvarez-Uría, F; Varela, J.: *Sociología, capitalismo y democracia*, Morata, Madrid, 2011, p. 360.

<sup>66</sup>Godelier, M.: *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1990, p. 215.

este enfoque ha sido el de que la economías que difieren del modelo de mercado se excluyen a priori de un análisis serio y son consideradas simplemente como demostraciones curiosas de cómo el «tradicionalismo» arcaico deforma la expresión de la racionalidad [...]»<sup>67</sup>. Asumiendo que la racionalidad propia de un “occidental weberiano”, por así decir, constituye la matriz universal desde la cual considerar todos los órdenes sociales concebibles y existentes, la sociología norteamericana de corte funcionalista que Polanyi y su grupo tenían delante constituía, ciertamente, una apología explícita del modelo del mercado como paradigma absoluto de la teoría sociológica.

### 3.5 Historia comparada del derecho

Henry S. Maine en *El Derecho antiguo* puso de manifiesto el hecho de que a lo largo de la historia prevalecieron *otras* formas de propiedad distintas a las que han predominado de manera mayoritaria en el occidente moderno durante los últimos trescientos años. Más allá de los elementos evolucionistas que puedan restar credibilidad a sus escritos, la obra de Maine es de suma importancia a la hora de prevenir contra ilegítimas proyecciones de esquemas modernos a sociedades premodernas. “El movimiento de las sociedades progresivas ha sido uniforme en un sentido. A lo largo de todo su desarrollo se ha ido caracterizando por la gradual disolución de la dependencia familiar y el desarrollo, en su lugar, de la obligación individual. La Familia es sustituida por el Individuo, como la unidad de que se ocupan las leyes civiles [...] Tampoco es difícil darse cuenta de que la vinculación entre individuos va sustituyendo gradualmente a las formas de reciprocidad de derechos y obligaciones que tienen su origen en la Familia. Es el Contrato. Partiendo, como si fuera un extremo de la historia, de la situación de la sociedad en la que todas las relaciones entre las personas se resumen en las relaciones de la Familia, parece que nos hemos desplazado uniformemente hacia una fase del orden social en el que todas las relaciones de éste nacen del libre acuerdo de los Individuos”<sup>68</sup>. Utilizando las categorías de “estatus” y “contrato”, distinción que acabaría teniendo notable alcance e influencia en el desarrollo ulterior de las ciencias sociales, Maine entiende que en la historia de la civilización las comunidades humanas

---

<sup>67</sup>Hopkins, T. K.: “La sociología y la concepción empírica de la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 317.

<sup>68</sup>Maine, H. J. S.: “El Derecho Antiguo”, en *Antropología y Economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 47.

han ido evolucionando (si bien a distinto ritmo y arrastrando remanencias o “pervivencias” de formas de derecho arcaico), en lo que a la estructuración del derecho civil y de propiedad se refiere, desde organizaciones vertebradas en torno a la familia y el status hacia organizaciones cuyo derecho se configura en torno al individuo y al contrato.

Dice Maine, comparando diversas formas (modernas y premodernas) de derecho de propiedad: “Es más que probable que la propiedad conjunta, y no la propiedad por separado, sea la verdadera institución arcaica, y que las formas de propiedad que nos aporten enseñanzas sean las asociadas con los derechos de las familias o de los grupos de parientes. La jurisprudencia romana no servirá en este caso para iluminarnos, pues es exactamente la jurisprudencia romana, transformada mediante la teoría de la Ley Natural, la que ha legado a los modernos la impresión de que la propiedad individual es la situación normal del derecho de propiedad, y que la propiedad comunal de grupos de hombres sólo constituye una excepción a la regla”<sup>69</sup>. La propiedad individual, tal y como se entiende en las modernas sociedades occidentales, no es la forma natural de propiedad. Más bien se trata de un producto histórico reciente.

Apuntará Maine en otro lugar, a propósito de su observación comparada de las formas jurídicas de la India. “La propiedad de la tierra, tal como nosotros la entendemos, es decir, la propiedad individual, la propiedad de individuos o de grupos no mayores que las familias, es una institución más moderna que la propiedad indivisa o copropiedad, es decir, la propiedad en común de grandes grupos de hombres originalmente parientes que, por doquier donde se encuentran (y todavía se encuentran en gran parte del mundo), creen o suponen ser en algún sentido parientes unos de otros. Gradualmente, y es probable que bajo la influencia de una gran diversidad de causas, la institución de la propiedad individual de la tierra, tan familiar para nosotros, ha ido surgiendo de la disolución de la antigua copropiedad”<sup>70</sup>. En efecto, el triunfo histórico de una forma de propiedad es sólo una contingencia histórica repleta de violencia, toda vez que la expansión de *una* forma concreta de propiedad implica siempre la aniquilación o marginación de otras formas precedentes de institucionalizar y comprender la propiedad.

---

<sup>69</sup>Ibíd. p. 48.

<sup>70</sup>Maine, H. J. S.: “Los efectos de la observación de la India en el pensamiento europeo moderno”, en *Antropología y Economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 58.

Según la feliz expresión de Rosa Congost, hay muchas formas de poseer. Y es éste un asunto crucial a la hora de comprender la naturaleza de la génesis de la sociedad industrial capitalista; la propiedad típicamente moderna es sólo una forma histórica de propiedad que, por cierto, se fue imponiendo en un proceso histórico no exento de coacciones y a través del cual fueron quedando sepultadas otras formas de propiedad. “Como todas las relaciones sociales, las relaciones de propiedad han sido y son relaciones dinámicas y, por lo tanto, variables. Frente a las posiciones que contraponen el concepto moderno de propiedad –plena, absoluta, y por lo tanto perfecta– a la propiedad –digamos, compartida, y por lo tanto imperfecta– de las sociedades del Antiguo Régimen, defenderemos que el análisis de las diversas realidades históricas después de las revoluciones liberales [...] desmiente y no admite el carácter único y absoluto que tendemos a otorgar a la propiedad en los tiempos contemporáneos”<sup>71</sup>. Es ese carácter “único y absoluto” otorgado a un tipo histórico de propiedad el que oculta todos los procesos sociales que desmembraron otras formas de poseer la tierra, otras formas de poseer los recursos y los medios de vida.

La historiografía liberal pretende, por lo tanto, a la hora de comprender la genealogía de la propiedad moderna, que ésta última se fue abriendo paso a medida que iba depurándose de contenidos espurios que la lastraban, hasta desplegar finalmente toda su pureza y nitidez, como si dicha forma histórica de propiedad fuera algo así como el arquetipo universal y natural de toda propiedad. “Un tipo de propiedad brotó de las cenizas de otro, más antiguo; la gran propiedad alcanzó su pleno desarrollo a costa de la pequeña; y surgió una clase capitalista, no como producto de la frugalidad y la abstinencia –según la pintura tradicional de los economistas–, sino del despojo de otros sectores sociales a fuerza de prerrogativas económicas o políticas”<sup>72</sup>. Se ha de comprender, por lo tanto, que hubo un previo proceso de destrucción, necesario para poder alumbrar una nuevo tipo de propiedad.

El establecimiento de la propiedad burguesa, que algunos han querido describir como el tránsito de un régimen de propiedad imperfecto a un régimen de propiedad perfecto, no puede ser comprendido como un despliegue liberador de un tipo de propiedad que hasta ese momento había permanecido sepultada por estratos históricos que impedían su potencialidad. Muy al contrario, la instauración de la propiedad burguesa se efectúa

---

<sup>71</sup>Congost, R: *Tierras, leyes, historia. Estudios sobre “la gran obra de la propiedad”*, Crítica, Barcelona, 2007, p. 122.

<sup>72</sup>Dobb, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, SigloVeintiuno, Madrid, 1982, p. 266.

masacrando, muchas veces literalmente, otras propiedades históricamente existentes. “En nombre de una supuesta racionalidad de la historia seleccionamos para su estudio aquellas leyes liberales –de carácter negativo– que supuestamente habrían liberado la propiedad de las cargas feudales e insistimos en lo importante que era para los campesinos, aunque ellos tal vez no lo supieran, el haber puesto fin a tantos años de oprobio [...] Sin darnos cuenta que, de este modo, no sólo renunciábamos a tener una visión global del proceso histórico analizado, sino que estamos olvidando estudiar todas aquellas medidas legislativas que convirtieron de un modo definitivo –y positivo– antiguos y nuevos *usos y costumbres* de los pobres en *delitos*, y antiguos y nuevos *abusos* –y los más recientes seguro que eran los más dolorosos– de los ricos en *sagrado derecho de propiedad*”<sup>73</sup>. Hubo muchas formas distintas de poseer o, mejor, de disponer de las cosas, de usufructuar las tierras, de acceder a los recursos, y que quedaron aniquiladas a través de ese “mejoramiento económico” glorificado por la comprensión liberal del devenir histórico de la sociedad industrial, y que precisamente Karl Polanyi pondrá en tela de juicio.

El joven Karl Marx, en sus artículos periodísticos aparecidos en la *Gaceta Renana* a principios de la década de los cuarenta, ponía en evidencia la descarnada confrontación que iba produciéndose entre la lógica del nuevo derecho burgués capitalista, en lo que a la propiedad privada se refería, y las antiguas prácticas consuetudinarias amparadas en el derecho al uso de los bienes comunes, que ahora empezaban a quedar penalizadas y anatematizadas. Resultan muy interesantes, en ese sentido, los comentarios y las reflexiones de Marx acerca de los bosques comunales de Renania, en los que la recogida de leña ahora empezaba a sancionarse como robo, alterando de esa manera un inveterado derecho comunal de usufructo<sup>74</sup>. La Ley, en este caso el parlamento renano, viene a eliminar los residuos de propiedad comunal de la tierra en una transición provocada y violenta que es a la vez destituyente de un viejo orden y constituyente de uno nuevo, caracterizado por la proletarización del campesinado y por la instauración hegemónica de la propiedad privada exclusiva de la tierra. Todos estos procesos son los

---

<sup>73</sup>Congost, R: *Tierras, leyes, historia. Estudios sobre “la gran obra de la propiedad”*, Crítica, Barcelona, 2007, p. 156.

<sup>74</sup>Marx, K.: *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana. 1842-1843*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1983.

que el propio Marx desarrollará en el célebre capítulo de *Das Kapital* sobre la “acumulación originaria”<sup>75</sup>.

Marx abordó de manera crítica los procesos de *apropiación* de territorios y recursos naturales a manos de la burguesía emergente, que estaban originando unos efectos sociales en los que los procesos de acumulación iban indefectiblemente asociados a una pareja *desposesión* de los bienes comunes. Un proceso que, por otra parte, dura hasta hoy<sup>76</sup>. Esta mercantilización de la tierra a través de la expansión de las relaciones sociales capitalistas supone una expulsión forzada de campesinos, ya que la nueva lógica absoluta de la “propiedad privada exclusiva” sepulta violentamente otras formas de propiedad, en detrimento de formas comunitarias de uso y disfrute de unos territorios y recursos sobre los que hasta ese momento no había sido posible poner en práctica un uso privativo y exclusivo.

---

<sup>75</sup>Bensaïd, D.: “Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”, posfacio a Marx, K.: *Los debates de la Dieta renana*, Gedisa, Barcelona, 2007.

<sup>76</sup>Harvey, D.: “El «nuevo» imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión. Parte II”, *Herramienta*, 29, Junio, 2005.



#### 4. Delimitación del campo de batalla polanyiano

En este capítulo pretendemos dibujar un recorrido temático que nos permita establecer una mínima radiografía de lo que supuso el advenimiento de la revolución marginalista en el campo de la economía política, ya a finales del siglo XIX. El objetivo de tal esbozo será contextualizar más nítidamente el origen de unos marcos teóricos que tuvieron, como bien es sabido, una influencia enorme y desmedida en las ciencias sociales en general y en la antropología en particular. Sólo de esa manera podremos evaluar más certeramente la importancia de la ulterior intervención polanyiana.

Ese modelo de *comportamiento racional* que aparece una y otra vez en las prácticas teóricas de los autores neoclásicos, y que presupone un agente económico que busca siempre maximizar su propia utilidad dentro de un contexto insoslayable de recursos escasos, será ulteriormente proyectado por la antropología de corte formalista a toda cultura humana posible. En efecto, dicho modelo de conducta económica, comprendido como el arquetipo de toda conducta económica humana posible, será entendido por esa tradición antropológica (y por buena parte de la sociología) como el comportamiento económico universal y natural.

Polanyi y sus colaboradores, reaccionando contra este modelo puesto en juego por la revuelta marginalista, se opondrán siempre a toda pretensión de construir algo parecido a una *teoría económica general*, y para desmontar todo ese armazón analítico, al menos en lo que a sus pretensiones de aplicabilidad universal se refiere, será necesario escapar a la gramática de presupuestos implícitos y, en todo caso, acudir a la historia comparada de las instituciones económicas o a la etnografía, con el objeto de desmentir ese ensamblaje de premisas aceptadas acríticamente.

Al final de este capítulo, también hemos querido delinear los presupuestos básicos de otra perspectiva antropológica, a saber, la construida por un materialismo cultural muy cercano a las premisas marxistas y por la ecología cultural, siquiera para delimitar más claramente la oposición que Polanyi y los substantivistas mostrarán también con respecto a muchos de los presupuestos de estas concepciones, toda vez que el determinismo económico y el naturalismo constituyen dos elementos explícitamente expulsados de la concepción polanyiana.

#### 4.1 Revolución marginalista y apoteosis de la utilidad subjetiva

En las tres últimas décadas del siglo diecinueve se produce un importante giro en el rumbo de la teorización económica; revolución marginalista es como se denomina a este viraje teórico en la historia del pensamiento económico. “En su planteamiento formal, la nueva doctrina de Jevons y Menger parecía manifiestamente revolucionaria”<sup>77</sup>. Haciendo una síntesis apretada de lo que tal viraje supone, diríamos que un cierto “enfoque objetivo” empieza a quedar abandonado, tal y como se manifestaba en las construcciones clásicas precedentes, para poner el foco en el aspecto subjetivo del comportamiento económico. Si en la economía clásica se trataba, ante todo, de caracterizar y describir el funcionamiento integral del sistema, esto es, de analizar las determinaciones de la producción y distribución de la economía nacional, ahora es el comportamiento subjetivo de los agentes económicos individuales lo que empezará a cobrar preponderancia.

Dentro de los horizontes abiertos por esta nueva perspectiva, ya no se tratará de establecer y definir el conjunto de leyes objetivas que vertebran el sistema económico sino de tomar como unidad de análisis el comportamiento del sujeto; esa es la carta de presentación de la denominada escuela neoclásica. En ese sentido, Jevons, en su *The Theory of Political Economy*, publicada en 1871, realiza plenamente ese giro centrando buena parte de su análisis en la temática de la “utilidad subjetiva”. Escuchemos las palabras del teórico inglés, que podrían figurar en el frontispicio de la nueva concepción: “Deseo decir aquí unas palabras sobre la relación de la economía con la ciencia moral. La teoría que sigue está enteramente basada en un cálculo del placer y del dolor, y el objeto de la economía es maximizar la felicidad adquiriendo placer con el menor coste posible en dolor”<sup>78</sup>. Bien es cierto, por otro lado, que Jevons se desliza abiertamente por el hedonismo psicológico y profundiza en la construcción de ese concepto de naturaleza humana que siempre fue tan caro a los economistas liberales. Pero, más allá de la construcción de esta antropología hedonista y calculadora, hemos de notar que la carga teórica se desliza hacia la racionalidad del sujeto.

Semejante utilitarismo postula, además, la posibilidad de matematizar y computar de manera algebraica la totalidad de los placeres y de los dolores y, en función de dicho

---

<sup>77</sup>Knight, F. H.: “La economía de la utilidad marginal”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 608.

<sup>78</sup>Jevons, W. S.; *La Teoría de la Economía Política*, Pirámide, Madrid, 1998, p. 81.

balance, determinar la asignación de recursos por parte de un agente que ha de optar entre fines alternativos y que, en cualquier caso, aspira siempre a maximizar dicha asignación con el fin de obtener el máximo placer posible con el mínimo coste doloroso. “Fácilmente se convendrá que el dolor es lo contrario del placer; de tal forma que disminuir el dolor es aumentar el placer, y añadir dolor es restar placer. Podemos así tratar el placer y el dolor como se tratan en álgebra las cantidades positiva y negativa. La suma algebraica de una serie de placeres y dolores se obtendrá sumando todos los placeres de un lado y todos los dolores de otro, y obteniendo después el resultado restando la cantidad menor de la mayor. Nuestro objetivo será siempre maximizar la suma resultante en la dirección del placer, a la que podemos llamar con justicia la dirección positiva. Lograremos este objetivo aceptando todo aquello y emprendiendo toda acción en los que el placer resultante supere al dolor experimentado”<sup>79</sup>. Ese “hedonismo algebraico”, como bien podría denominarse a la posición mantenida por Jevons, se convertirá en uno de los nuevos pilares de la ciencia económica; una ciencia que, aunque ulteriormente quisiera deshacerse de todas estas retóricas más abiertamente comprometidas con el hedonismo psicológico, permanecería no obstante anclada en una misma matriz de racionalidad maximizadora del sujeto, conservando ésta su posición de piedra angular en el edificio de la teorización económica ortodoxa.

La teoría del valor que se abre paso con la revolución marginalista se fundamenta, como vamos viendo, en un cálculo subjetivo de la utilidad. “El placer y el dolor son indudablemente los objetos últimos del cálculo de la economía. Satisfacer nuestras necesidades al máximo con el mínimo esfuerzo –procurarnos la mayor cantidad de aquello que es deseable a costa de lo mínimo de lo que es indeseable–, en otras palabras, *maximizar el placer*, es el problema de la economía”<sup>80</sup>. El cálculo hedonista de placeres y dolores, que cabría matematizar y computar de manera algebraica, como antes apuntábamos, determina la asignación de recursos por parte de un agente que ha de optar entre fines alternativos y que, en cualquier caso, aspira siempre a maximizar dicha asignación con el fin de obtener el máximo placer posible con el mínimo coste doloroso. También encontraremos en Alfred Marshall, en sus *Principles of economics*, publicado en 1890, el afianzamiento de ese giro hacia lo subjetivo, en tanto que la tarea asignada por él a la ciencia económica habrá de ser la de estudiar los deseos de los agentes económicos; unos deseos que, por cierto, una vez más podrán ser estudiados

---

<sup>79</sup>Ibíd. p. 88.

<sup>80</sup>Ibíd. p. 93.

matemáticamente. “La ventaja que la Economía presenta sobre las demás ramas de las ciencias sociales parece, pues, derivarse del hecho de que su campo especial de trabajo proporciona mayores oportunidades para los métodos exactos que cualquier otra rama. Se ocupa, principalmente, de aquellos deseos, aspiraciones y afectos de la naturaleza humana cuyas manifestaciones exteriores constituyen incentivos de acción tales que la fuerza o cantidad de los mismos puede ser estimada y medida con bastante exactitud, y que, por consiguiente, son, en cierto modo, susceptibles de ser tratados por medios científicos. Se presenta una oportunidad para el empleo de los métodos y experimentos científicos en el momento en que la fuerza de los móviles de una persona (*no* los móviles mismos) puede ser medida aproximadamente por la suma de dinero que estará dispuesta a entregar a cambio de la deseada satisfacción [...]”<sup>81</sup>. Es éste un interesante pasaje en el que podemos encontrar diversos aspectos que se coimplican. En efecto, por un lado, podemos comprobar el afán por convertir la teoría económica en la más científica de las ciencias sociales, analogable a las ciencias físico-matemáticas, en aras precisamente de abrir la posibilidad de medir y cuantificar numéricamente los cursos de acción de los individuos; y, al mismo tiempo, entender que esa cuantificación se referirá siempre y en todo caso a la utilidad subjetiva que cada agente económico individual asigna a sus fines. Es así, por lo tanto, que la teoría económica bascula hacia ese otro lado de la demanda, siempre protagonizado por los gustos y preferencias de los sujetos económicos; la teoría del valor subjetivo hace su acto de aparición.

Pero si es la subjetividad humana el lugar del cual emana todo el valor económico en forma de deseos cuantificables o valoraciones estructuradas en serie ordinal, nos interesará saber qué tipo concreto y específico de subjetividad histórica tienen delante todos estos teóricos a la hora de construir sus modelos ideales. Y, lo que es más decisivo, nos interesará sobremanera comprobar que dichos modelos empiecen a resultar plausibles y verosímiles porque de lo que dan cuenta es de la forma económica que de hecho se está desplegando histórico-culturalmente en la sociedad de mercado que ellos habitan y piensan. En efecto, podemos ver que dicha subjetividad está empezando a efectuarse realmente en las sociedades industriales avanzadas, siendo así que el “sujeto analítico” que tales modelos postulan como arquetipo transhistórico de toda racionalidad económica posible no es ya una mera figura teórica ficticia y heurística, sino la proyección de un muy determinado proceso histórico que está

---

<sup>81</sup>Marshall, A.: *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 14.

realmente teniendo lugar y en cuyo seno unas determinadas subjetividades están siendo construidas con intensidad y a ritmo industrial. Porque, evidentemente, dicha subjetividad económica no es la forma universal del comportamiento económico humano, como señalará una y otra vez Karl Polanyi. Más adelante, en este trabajo, profundizaremos en esta problemática, que es transversal a la obra polanyiana.

En este gran giro teórico finisecular que estamos tratando de esbozar, los teóricos marginalistas trata de priorizar analíticamente el aspecto de la demanda, toda vez que ésta viene determinada por los valores de utilidad subjetiva que se proyectan en el comportamiento individual. El análisis marginalista, en definitiva, se basa en el presupuesto de que todo bien posee una utilidad decreciente para el sujeto económico.

Se parte de la premisa de que el hombre tiene diferentes necesidades, al parecer siempre ilimitadas, y siendo así que los bienes siempre se le presentan de forma escasa, los individuos deben necesariamente optar; y de aquí se deriva que la demanda de bienes pueda ser jerarquizada en función de la utilidad que a cada uno de dichos bienes le haya sido asignada. Pero paralelamente a su escasez, la utilidad de un bien será decreciente a medida que aumente la cantidad disponible del mismo mientras que, inversamente, la utilidad marginal de un bien será más elevada a medida que disminuya su cantidad disponible con respecto a la necesidad que se intenta satisfacer.

Menger, otro de los conspicuos impulsores de la revolución marginalista, en su influyente *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, publicado en 1871, desplazó el foco, como venimos apuntando, de la explicación de los fenómenos económicos objetivos a las necesidades subjetivas de los individuos, pretendiendo demostrar con ello que el valor, lejos de ser una cualidad objetiva de las cosas, depende del grado de satisfacción que produce a la necesidad subjetiva; de ello se desprende, evidentemente, una crítica frontal a la teoría clásica del valor-trabajo y del coste de producción pues, en efecto, el valor de un bien económico en absoluto depende de su proceso de producción, o de la cantidad de tiempo, esfuerzo y trabajo depositado en su elaboración. En ese sentido, el análisis bascula hacia el consumo y la demanda, y los fenómenos relacionados con la producción, la distribución y los precios han de estudiarse a partir de esa nueva matriz. La dirección explicativa camina, definitivamente, desde lo sistémico a lo subjetivo.

En cualquier caso, y como ocurría también en Jevons, encontramos ahora en el centro de la teoría económica al *agente consumidor* que es comprendido, antes que nada, como un *maximizador de utilidad*; el modelo postulado es un sujeto que intenta siempre asignar sus ingresos a fin de obtener el mayor grado de satisfacción posible, lo cual es

articulado, presupone esta teoría, a través de un ejercicio racionalizador que computa, pondera y compara la utilidad marginal de todos los bienes y servicios disponibles en todos sus usos. Ese agente aparece dibujado como un centro o mecanismo de *elección optimizadora*, operando a través de una evaluación instrumental y no guiado, al parecer, por ningún otro valor o norma. Vemos surgir aquí el inevitable corolario del individualismo metodológico, en cuanto que son los individuos-átomo, a través de sus evaluaciones y consecuentes acciones de respuesta, de los que parte el análisis de la totalidad del mundo económico y social. Por definición queda descartada, en este universo teórico, cualquier perspectiva holista, histórica o institucional. Volveremos sobre todo esto en un epígrafe específico, más adelante.

En cualquier caso, hemos de retener que las leyes de la ciencia económica son extraídas a partir de esa hipótesis del puro interés individual y de la clarividente omnisciencia por parte del consumidor de todas las utilidades asignadas a todos los bienes y servicios de los que dispone en su entorno, y ante los cuales reacciona siempre con la inmarcesible norma de la maximización, imperturbablemente vigente en todo momento y lugar. Ante la objeción de que dichos presupuestos no pueden pasar de ser una mera hipótesis abstracta y por lo tanto irreal, ya que los individuos históricos nunca funcionan a través de ese puro mecanismo de optimización de utilidades, Menger llega a responder que también las ciencias naturales, por ejemplo la química, trabajan con hipótesis teóricas tales como el “oxígeno puro” o el “hidrógeno puro”, siendo así que éstos no se encuentran en su modo puro en la naturaleza real; y ello sin menoscabo de su valor científico. Es por ello que también el científico social, el economista, tiene legitimidad para trabajar con la hipótesis del “interés individual puro”. Pero ante esta posición mengeriana, encontramos decisiva la objeción de Hutchison: “Podría muy bien preguntarse si no constituye una diferencia fundamental el hecho de que las sustancias químicas prácticamente puras puedan ser realmente aisladas, comprobadas y observadas en un laboratorio, en forma tal que el puro interés personal y la omnisciencia no pueden ser separados, observados y medidos independientemente del resto de las cualidades humanas”<sup>82</sup>. Más adelante nos detendremos en la pretensión naturalista de la ciencia económica.

Un postulado imprescindible en todos estos desarrollos, como veremos más adelante con mayor detenimiento, es el de la escasez, al que dedicaremos una atención específica

---

<sup>82</sup>Hutchison, T. W.: *Historia del pensamiento económico. 1870-1929*, Gredos, Madrid, 1967, p. 158.

en otro momento. En efecto, y como señalara Menger, un determinado bien disponible en cantidades ingentes nunca será un bien económico, por muy útil que sea. Se trata, pues, de construir una neta distinción entre “utilidad” y “valor económico”. Éste último sólo existirá con respecto a los bienes escasos, y la escasez, al parecer, siempre será un elemento inextirpable de la economía humana. Y de esto último se desprende, a su vez, el hecho de que fenómenos tales como el egoísmo, la competencia y la propiedad no sean una invención caprichosa, revocable y circunstancial, sino la única solución económica posible. “[...] si una sociedad concreta no dispone de las cantidades de un bien requeridas para satisfacer una necesidad específica, entonces, tal como antes se acababa de decir, es imposible que satisfagan completamente sus necesidades todos los individuos que componen aquella sociedad. Nada hay entonces tan seguro como que no se podrán satisfacer, o sólo de un modo incompleto, las necesidades de una parte de los miembros de la colectividad. El egoísmo humano encuentra aquí un impulso para hacer valer sus derechos y cada individuo se esforzará –allí donde la cantidad disponible no alcanza para todos– por cubrir sus propias necesidades de la manera más completa que le sea posible, excluyendo a los demás”<sup>83</sup>. Y un poco más adelante continúa dictaminando Menger: “Así pues, la economía humana y la propiedad tienen un mismo y común origen económico, ya que ambos se fundamentan, en definitiva, en el hecho de que la cantidad disponible de algunos bienes es inferior a la necesidad humana. Por consiguiente, la propiedad, al igual que la economía humana, no es una invención caprichosa, sino más bien la única solución práctica posible del problema con que nos enfrenta la naturaleza misma de las cosas, es decir, la antes mencionada defectuosa relación entre necesidad y masa de bienes disponibles en el ámbito de los bienes económicos”<sup>84</sup>. La escasez adquiere, en este cuadro explicativo, un estatuto casi ontológico u ontopraxeológico, radicado en la esencia misma de todo comportamiento humano, y se postula como origen mismo de *toda* economía humana; el sujeto económico, en ese sentido, es espoleado por una racionalidad que tiene que responder en todo momento ante una cantidad de necesidades siempre infinita con respecto a la limitada cantidad de bienes que pueden satisfacerlas. Así, la eterna insatisfacción provocada por la sempiterna escasez anida en la raíz más profunda del movimiento económico de los hombres, derivándose de ello la necesidad inquebrantable del egoísmo y de la competencia.

---

<sup>83</sup>Menger, C.: *Principios de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid, 1983, p. 85.

<sup>84</sup>Ibíd. p. 86.

La economía subjetiva construirá, por lo tanto, su edificio teórico basándose en dos presupuestos medulares, que son la escasez y la elección. Digámoslo una vez más, asumiendo el inconveniente de parecer reiterativos: la primera de estas dos categorías, la escasez, se concibe como un principio ordenador de *todo* comportamiento humano, basándose a su vez en la presuposición de que las necesidades del hombre son ilimitadas. La combinación de esas ilimitadas necesidades junto con la premisa de la escasez de recursos hace de la elección un principio siempre presente en la acción humana. Como veremos, en ese juego categorial todos los elementos aparecen correlacionados y realimentan su funcionalidad semántica en un circuito cerrado, construyendo no sólo una teoría y una metodología sino toda una visión del mundo de los hombres, una visión que va aquilatándose a través de la ortodoxia de una ciencia económica que acabará enseñoreándose de una forma virulenta<sup>85</sup>. Nociones tales como “racionalidad de los agentes económicos”, “equilibrio general óptimo” o “eficiencia de los mercados libres” asumen un estatuto de verosimilitud incuestionable, y la teoría económica estándar construye y delimita los espacios mismos de lo real, pero también los contornos de lo concebible y lo imaginable. Y, como bien señalaba Antoni Domènech, la teoría económica ortodoxa, pese a contar con unas deficiencias epistémicas y metodológicas muy graves, además de una paupérrima corroboración empírica, provoca un terrible impacto real en la vida de las gentes<sup>86</sup>.

## 4.2 La concepción formal de lo económico

Decía Pierre Bourdieu al comienzo mismo de su obra *Las estructuras sociales de la economía*: “La ciencia que llamamos “economía” descansa en una abstracción originaria [...]”<sup>87</sup> Creemos que dicha tesis alberga un indiscutible tono polanyiano, lo sepa Bourdieu o no, ya que en la Introducción de esta obra podemos observar la misma crítica a la “ciencia económica formal” que realizara Polanyi años atrás. “En efecto, sólo si se rompe de manera radical con el prejuicio antigenético de una llamada ciencia pura, es decir, fundamentalmente deshistorizada y deshistorizante, por estar basada (como la teoría saussuriana de la lengua) es una puesta entre paréntesis inicial de todo el

---

<sup>85</sup>Carrier, J.G.; Miller, D.: *Virtualism. A new political economy*, Oxford, 1998.

<sup>86</sup>Domènech, A.: “Algunos enigmas de la racionalidad económica”, en *Los límites de la globalización*, Ariel, Barcelona, 2002, p. 68.

<sup>87</sup>Bourdieu, P: *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 15



arraigo social de las prácticas económicas, se puede devolver a su verdad de instituciones históricas realidades sociales cuya aparente evidencia ratifica y consagra la teoría económica”<sup>88</sup>. En efecto, los distintos procesos históricos que convergen en la emergencia de fuerzas económicas autonomizadas y “desarraigadas de lo social”, con sus correspondientes subjetividades troqueladas en y para dicha autonomización, todo ello, decimos, cristaliza en los postulados de una ciencia económica que es a la vez un efecto ideológico de los mencionados procesos y matriz estructuradora de los discursos sancionadores y legitimadores de la emancipación social de lo económico. Iremos precisando en lo sucesivo qué quiere decir esto de la “emancipación de lo económico”. Las evidencias elementales de la ciencia económica que dan cuenta de la objetividad social se engarzan en un constructo naturalizado que pretende partir de datos originarios autoevidentes y ahistóricos. “Todo lo que la ciencia económica postula como un dato, vale decir, el conjunto de las disposiciones del agente económico que fundan la ilusión de la universalidad ahistórica de las categorías y conceptos utilizados por esta ciencia, es en efecto el producto paradójico de una larga historia colectiva reproducida sin cesar en las historias individuales, de la que sólo puede dar razón el análisis histórico; por haberlas inscripto *paralelamente* en estructuras sociales y estructuras cognitivas, en esquemas prácticos de pensamiento, percepción y acción, la historia confirió a las instituciones cuya teoría ahistórica pretende hacer la economía, su aspecto de evidencia natural y universal; y lo hizo en especial por medio de la *amnesia de la génesis* que propicia, tanto en ese ámbito como en otros, el acuerdo inmediato entre lo “subjetivo” y lo “objetivo”, entre las disposiciones y las posiciones, entre las previsiones (o las esperanzas) y las posibilidades”<sup>89</sup>. Esa “amnesia de la génesis” de la que habla Bourdieu es el fenómeno que precisamente Polanyi, a lo largo de todo su trabajo, tratará de combatir.

Por lo tanto, la configuración histórica de esa subjetividad económica, tal y como aparece reflejada en los modelos formales de las ciencias económicas, es un proceso íntimamente interrelacionado con la aparición del inédito “campo de lo económico”. Así, el “espíritu del capitalismo” tematizado canónicamente por Weber y Sombart supone nada menos que la emergencia de una nueva ética económica, de una nueva subjetividad y de un nuevo continente cognoscitivo, y todos estos componentes se aquilatan para configurar una visión del mundo, como tendremos ocasión de ir viendo.

---

<sup>88</sup>Ibíd. p. 18

<sup>89</sup>Ibíd. p. 19

“Contra la visión ahistórica de la ciencia económica, hay que reconstruir por un lado la génesis de las disposiciones económicas del agente económico, y muy especialmente de sus gustos, sus necesidades, sus propensiones o sus aptitudes (para el cálculo, el ahorro o el trabajo mismo) y, por el otro, la génesis del propio campo económico; es decir, hacer la historia del proceso de diferenciación y autonomización que conduce a la constitución de ese juego específico: el campo económico como cosmos que obedece a sus propias leyes y otorga por ello una validez (ilimitada) a la autonomización radical que lleva a cabo la teoría pura al erigir la esfera económica en universo separado”<sup>90</sup>. Aparece así ensamblado un *nomos* económico como campo de fuerzas en el que gravitan una moral económica, una determinada racionalidad, una específica subjetividad y una, en definitiva, inédita visión del mundo que se van construyendo de manera retroalimentada y que producen, a la vez como causa y como efecto, diferentes discursos de legitimación.

Entre dichos discursos, y como venimos diciendo, las teorizaciones de las ciencias económicas ocupan un lugar eminente, toda vez que formalizan, y a la vez universalizan, un determinado tipo de racionalidad y afianzan, por la vía de la naturalización, un imaginario en el que los parámetros de la sociedad mercantilizada no pueden aparecer sino como autoevidentes y atemporales. Lo sintetiza muy bien el sociólogo francés: “[...] en síntesis, un *sentido común económico* ligado, como tal, a las estructuras sociales y cognitivas de un orden social particular”<sup>91</sup>.

Escuchemos ahora unas palabras de Marshall que, bien mirado, casi podrían presentarse como el texto fundacional de la antropología formalista, a la que posteriormente dedicaremos pormenorizada atención. “[...] muchas de las condiciones de la vida industrial y de los métodos de producción, distribución y consumo, de que trata la ciencia económica moderna, son, a su vez, de fecha reciente. Es cierto que la modificación operada, en esencia, en algunos aspectos no es tan grande como la efectuada en la forma externa, y que gran parte de la teoría económica moderna puede adaptarse, en un mayor grado de lo que a primera vista parece, a las condiciones de pueblos más rudimentarios”<sup>92</sup>. Lo que el eminente economista británico trata de decir es algo así como que por “debajo”, o “detrás”, de todo ese abigarrado proceso histórico repleto de distintas tramas institucionales a través de los cuales las diferentes culturas

---

<sup>90</sup>Ibíd.

<sup>91</sup>Ibíd. p. 24

<sup>92</sup>Marshall, A.: *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 6.

han ido organizando su vida económica, que todo ese abigarrado proceso, decimos, ha ido cambiando externamente pero conservando, sin embargo, una *forma* interna siempre inalterada.

Esto es, la economía (y la antropología) formal pretenden entender que las distintas maneras de organizar institucionalmente la economía que la historiografía y la etnografía nos muestran pueden ser indiferentes con respecto a algo que siempre ha sido igual y que ha permanecido idéntico a través de todas esas modificaciones institucionales que se han ido produciendo en el suceder complejo de la historia de las civilizaciones humanas; como si en el interior de todo ello siempre hubiera estado funcionando una misma manera de economizar y como si, en definitiva, una misma teoría general y universal de la acción humana (como la propuesta por Mises a través de su praxeología, que examinaremos después) pudiese dar cuenta de todas las acciones humanas dadas en todo tiempo y lugar.

Sigue apuntando Marshall un poco más adelante: “Por supuesto, como todas las demás ciencias, la Economía trata de estudiar los efectos que producirán ciertas causas, no de un modo absoluto, sino sujetas a la condición de que *todas las demás cosas permanezcan iguales* y que las causas son capaces de producir sus efectos siempre que no sean perturbadas. Casi todas las doctrinas científicas, cuando se establecen debida y formalmente, contienen alguna indicación de que el efecto obtenido depende de que todo lo demás permanezca igual; se supone que la acción de las causas en cuestión es aislada; se les atribuyen ciertos efectos, pero sólo *en la hipótesis* de que no se permita actuar a ninguna otra causa en unión de las ya existentes”<sup>93</sup>. Se trata, en efecto, de mantener en suspensión todo aquello que es externo al modelo ideal que quiere proponerse como hipótesis a partir del cual construir el diagrama de causas y efectos. Es decir, se trata de postular un “hombre económico” abstracto que, insertado en un modelo teórico ideal, permanezca al margen de toda materialidad extrínseca histórico-empírica. “Algunas partes de la Economía son relativamente abstractas o *puras*, porque tratan, principalmente, de proposiciones generales amplias; puesto que una proposición, para ser de extensa aplicación, debe contener necesariamente pocos detalles, no puede adaptarse a casos particulares, y, si se refiere a alguna predicción, ésta debe estar sujeta a una fuerte cláusula condicional, en la cual se dé un sentido muy amplio a la expresión *suponiendo que todo lo demás permanezca igual*”<sup>94</sup>. Como en un experimento ideal

---

<sup>93</sup>Ibíd. p. 31.

<sup>94</sup>Ibíd. Nota 2, p. 32.

galileano, la economía científica toma por objeto un ente puro, libre de todo “rozamiento” con lo empírico, abstraído de todo contexto histórico-institucional efectivo.

Quizás fue Lionel Robbins el que más contribuyó a perfilar los contornos de esa economía formal, y ya en 1932 apuntalaba robustamente los fundamentos de la misma. “La concepción que hemos adoptado puede llamarse *analítica*. No intenta escoger ciertos *tipos* de conducta, sino que enfoca su atención a un *aspecto* particular de ella, el impuesto por la influencia de la escasez. De esto se concluye, por consiguiente, que todo tipo de conducta humana cae dentro del campo de las generalizaciones económicas en la medida en que presenta ese aspecto. No decimos que la producción de patatas es una actividad económica y que no lo es la producción de la filosofía. Más bien decimos que tiene un aspecto económico cualquier tipo de actividad en la medida en que supone la renuncia de otras cosas. La Ciencia Económica no tiene más límites que ése”<sup>95</sup>. Lo económico, desde esa perspectiva, no es una región particular del campo antropológico, no es una praxis material específica entretejida entre medias de otro tipo de actividades. Robbins se opone, frontalmente, a toda definición material (o substantivista, podríamos añadir en lenguaje polanyiano, como luego veremos) de economía: lo económico no forma parte de un tipo específico de actividad institucionalmente mediada y producida, sino que *toda* actividad humana, en tanto está mediada por la *escasez* y la *elección*, es indistintamente económica.

Esa es, por lo tanto, la economía entendida de una manera analítica, pura, formal. Concluye Robbins: “Mas la conducta toma por necesidad la forma de una elección cuando el tiempo y los medios de lograr determinados fines son limitados y capaces de aplicarse optativamente y cuando los fines son susceptibles de distinguirse entre sí en un orden jerárquico de importancia. Todo acto que requiere tiempo y medios escasos para lograr un fin, supone la renuncia a usarlos para alcanzar otro fin. Por tanto, ese acto tiene un aspecto económico”<sup>96</sup>. De todo lo antedicho se desprende, en efecto, que todos los hombres han economizado siempre de la misma manera, ante cualquier situación y en todo tiempo y lugar; he ahí la universalidad del objeto de la ciencia económica, una ciencia que, por supuesto, hace abstracción precisamente del contenido social e institucional de esos fines y de la importancia y significación normativa que éstos

---

<sup>95</sup>Robbins, L.: *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 39.

<sup>96</sup>Ibíd. p. 36.

puedan albergar. Lo que habría que discutir, empero, es si precisamente ese acto de abstracción analítica no nos priva de comprender una praxis en su verdadera significación, ya que lo que desaparece con él es precisamente la matriz histórico-institucional que otorga sentido a la mencionada acción.

También Menger parecía reducir el concepto de economía a su acepción formal. “En toda economía concreta pueden imaginarse innumerables direcciones de la acción del sujeto económico; pero es evidente que, dejando a un lado las diferencias económicamente irrelevantes, sólo *una* de estas direcciones de la conducta económica puede ser la más conveniente o adecuada al fin perseguido, sólo una es la dirección *económica*. En otras palabras, en toda economía se dan innumerables formas no económicas de conducta posible; pero, prescindiendo de diferencias económicamente irrelevantes, siempre hay sólo *una* dirección *económica* rigurosamente determinada”<sup>97</sup>. En efecto, sólo existe para Menger *una* racionalidad económica posible, la propia del comportamiento maximizador. Aunque, y como luego veremos, bien es verdad que el propio Menger acabó limitando la extensión de la aplicabilidad de semejante tipo de racionalidad maximizadora, aspecto que por cierto sus herederos intelectuales se ocuparon muy bien de ignorar e incluso ocultar.

El gran teórico austriaco admite que en la vida económica real de sociedades históricas entran en juego multitud de factores que no funcionan a través de esa normatividad estrictamente economizadora; pero lo que ocurre entonces es que dichos elementos no son contemplados por la teoría económica exacta pues, en verdad, lo económico sólo tiene una manera de darse. “Los fenómenos *reales* de la economía humana, por más paradójico que pudiera parecer a primera vista, son en gran parte de naturaleza no económica y, por consiguiente, no son en absoluto fenómenos rigurosamente determinados desde el punto de vista de la economicidad. La orientación *realista* de la investigación teórica en el campo de la economía puede, por los motivos indicados, no conducir a «leyes exactas», sino sólo a «regularidades» más o menos rigurosas en la coexistencia y en la sucesión de los fenómenos reales de la economía humana. Por el contrario, la orientación *exacta* de la investigación teórica indaga los fenómenos de la *economicidad*, fenómenos que, como hemos visto, están rigurosamente determinados, y, por tanto, aun cuando no consiga formular leyes exactas de los fenómenos *reales* de la economía humana, en parte altamente no económicas, puede en cambio formular leyes

---

<sup>97</sup>Menger, C.: *El método de las ciencias sociales*, Unión editorial, Madrid, 2006, p. 300.

exactas de la *economicidad*<sup>98</sup>. La así llamada por Menger “economía realista” será, precisamente, la orientación que Polanyi querrá recuperar a toda costa frente a los economistas, sociólogos y antropólogos formalistas.

Frank H. Knight, otro de los adalides de la concepción formal de la economía, y jefe del por décadas influyente Departamento de Economía de la Universidad de Chicago, aseguraba que el concepto de “hombre económico” había sido maltratado tanto por sus amigos como por sus enemigos; pero, a pesar de lo cual, constituía un presupuesto esencial en toda especulación económica<sup>99</sup>. Había que renunciar, en ese sentido, a la distinción material entre necesidades económicas y necesidades no económicas, en efecto, ya que la índole de lo económico no venía predefinida por la materialidad del objeto a perseguir, sino por la forma de perseguirlo. “El procedimiento correcto para definir la economía es empezar por el significado común del verbo economizar, es decir, el uso prudente de los recursos para lograr unos fines dados. Si se considera que los fines están dados, que son datos, toda actividad es económica. La única pregunta acerca de la conducta es la adecuación de los medios a los fines, y la economía es entonces la única ciencia general de la conducta. Desde este punto de vista, el problema de la vida se convierte en un simple problema económico: cómo emplear la oferta disponible de todo tipo de recursos, humanos y materiales, naturales y artificiales, para producir la máxima cantidad de satisfacción de necesidades [...]”<sup>100</sup>. La teorización económica aquí planteada puede, por lo tanto, presentarse nada menos que como una *ciencia general* de la conducta (o, incluso, “ciencia general de la vida humana”) precisamente en tanto que la universalidad de sus presupuestos radica, efectivamente, en la pura forma de la acción humana

Evidentemente, dicha formalización descansa en una abstracción que, prescindiendo de todo contenido material de la acción, adscribe como universales unos determinados rasgos, precisamente los que se presupone constituyen toda forma de economización. Concluye Knight: “Por consiguiente, una ciencia de la conducta sólo es posible cuando el tema de estudio se hace abstracto hasta el punto que poco o nada nos dice acerca del comportamiento real. La economía se ocupa de la forma de la conducta y no de su sustancia o contenido. Podemos decir que un hombre prefiere en general una cantidad de riqueza mayor que una menor (la principal característica del hombre económico)

---

<sup>98</sup>Ibíd.

<sup>99</sup>Knight, F. H.: “Ética e interpretación económica”, *Revista de Economía Institucional*, Vol. 4, N° 6. 2002, pp.173-193.

<sup>100</sup>Ibíd. p. 187.

porque en este enunciado el término «riqueza» no tiene ningún significado concreto definido; es un mero término abstracto que abarca todo lo que los hombres desean.”<sup>101</sup>

La otra ley económica importante de la conducta, la de la utilidad decreciente, es también abstracta y formal en ese sentido, ya que lo que tal ley determina, independientemente de todo contenido material, es que la forma de distribuir los recursos siempre será la misma en todo tiempo y lugar, a saber, la forma prescrita por la mencionada ley. En cualquier caso, estas leyes de la conducta económica son eso, leyes universales, en virtud de su mera forma. De hecho, Knight añade a renglón seguido que si lo que deseamos es atender a esa materialidad concreta tenemos que salirnos de los confines de la ciencia económica y adentrarnos en la sociología y en la historia de las culturas, pero con esto, señala el teórico norteamericano, nos adentraríamos en un campo de investigación radicalmente distinto en el que, en todo caso, podríamos ofrecer una “investigación genética” pero nunca una “investigación científica”<sup>102</sup>.

Polanyi establecerá críticamente que lo que los economistas formales no contemplan por principio es precisamente lo más importante, a saber, el sentido histórico e institucional de la economía, ya que todos esos elementos que no se corresponden con una racionalidad que asigna recursos en un contexto de escasez y con el único objetivo de maximizar la propia utilidad, todos los componentes de la acción económica real y efectiva que no se ajustan a la norma de ese tipo de racionalidad, decimos, son catalogados por estos teóricos como fenómenos de naturaleza no-económica. Es decir, precisamente toda esa materialidad histórico-institucional y normativa, desechada por los formalistas como extrínseca a lo económico, precisamente en ella, encontrará Polanyi el anclaje de su comprensión de lo económico.

Todos estos autores formalistas a los que Polanyi y sus colaboradores se enfrentan no podían concebir, por lo tanto, una actividad económica que realmente se llevarse a cabo a través de una praxis no ajustada a los parámetros y estándares de “economicidad” postulados como universales desde la concepción formal. Para estos teóricos lo económico es el rasgo formal de toda praxis humana, ya sea que ésta consiste en hacer la guerra, entablar lazos de parentesco, adorar a un dios, labrar un pedazo de tierra o cuidar a los hijos. Lo económico no es una praxis material concreta (que pueda darse entrelazada con otro tipo de praxis y dispositivos culturales, incrustada en ellos, como sucede por cierto en la mayoría de sociedades premodernas). Por el contrario, para el

---

<sup>101</sup>Ibíd. p. 189.

<sup>102</sup>Ibíd.

economista formal lo económico es un rasgo lógico que se da, universalmente (esto es, trascendentalmente) en *toda* acción humana posible.

### 4.3 Economía científica y física social

El diagnóstico general de Amartya Sen sobre el desarrollo de la ciencia económica moderna no deja lugar a dudas. “La metodología de la denominada «economía positiva» no solamente ha huido del análisis normativo, sino que también ha ignorado una diversidad de complejas consideraciones éticas que afectan al comportamiento humano real [...]”<sup>103</sup>. No obstante, el puro “enfoque técnico” de lo económico, que pretende en sus constructos rehuir de todo componente ético o valorativo, está atravesado por presupuestos antropológicos y sostenido por diversos marcos axiológicos implícitos. La separación formal del punto de vista económico con respecto a los puntos de vista morales, religiosos o políticos aparece bajo la ilusión y la pretensión de neutralidad, sin serlo en absoluto<sup>104</sup>.

En todo este proceso, la filosofía positivista que se construye paradigmáticamente con Comte ejerció una influencia determinante. En efecto, los fenómenos sociales y culturales, dentro del nuevo prisma abierto por el espíritu positivo, habían de quedar subsumidos bajo el mismo método explicativo de las ciencias naturales. Así reza uno de los principios clave del *Discurso*: “Extensión universal del dogma fundamental de la invariabilidad de las Leyes naturales”<sup>105</sup>. La constitución de una ciencia social verdaderamente positiva suponía el epílogo al recorrido del espíritu humano, que entraba de esa manera en un estadio de consolidación de la inteligencia verdadera, desprendiéndose definitivamente de todo lastre supersticioso, religioso o metafísico; y, por supuesto, también la acción social humana había de quedar subsumida en los parámetros de una ciencia verdaderamente positiva.

El advenimiento de la sociedad industrial y la mutación definitiva de una conciencia que se fragua finalmente en las coordenadas de la ciencia positiva son dos acontecimientos retroalimentados. “Haciendo prevalecer cada vez más la vida industrial, la sociabilidad moderna debe, pues, secundar poderosamente la gran revolución mental que hoy eleva

---

<sup>103</sup>Sen, A.: *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid, 2001, p. 25

<sup>104</sup>Lind, C.: “How Karl Polanyi’s Moral Economy Can Help Religious and other Social Critics”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993, p. 147.

<sup>105</sup>Comte, A.: *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1980, p. 32.



nuestra inteligencia, definitivamente, del régimen teológico al régimen positivo”<sup>106</sup>. La metamorfosis del marco de la inteligencia tiene una relación íntima con la implantación de los modos de vida propios de una sociedad crecientemente industrializada.

En cualquier caso, y es lo que a nosotros más nos interesa, Comte se lamenta de que las ciencias más propiamente sociales sean las últimas en ir acomodándose a los métodos y parámetros de la ciencia natural, y las que más parecen resistirse a entrar en un estadio definitivamente positivo. “Por una parte, en efecto, la gran crisis inicial de la positividad moderna no ha dejado esencialmente fuera del movimiento científico propiamente dicho más que las teorías morales y sociales, que han quedado desde entonces en un irracional aislamiento, bajo el estéril dominio del espíritu teológico-metafísico: en llevarlas también, por tanto, al estadio positivo debía consistir en nuestros días la última prueba del verdadero espíritu filosófico, cuya extensión sucesiva a todos los demás fenómenos fundamentales estaba ya bastante bosquejada”<sup>107</sup>. La última expansión sistemática de la filosofía natural, por lo tanto, habrá de articularse en la constitución de una ciencia social verdaderamente científica. “Así se llega gradualmente a descubrir la invariable jerarquía, a la vez histórica y dogmática, de igual modo científica y lógica, de las seis ciencias fundamentales: la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología, la primera de las cuales constituye necesariamente el punto de partida exclusivo, y la última, el único fin esencial de toda la filosofía positiva, considerada desde ahora como algo que forma, por su naturaleza, un sistema verdaderamente indivisible (...)”<sup>108</sup>. Como puede observarse, la sociología forma parte de un mismo corpus de conocimientos, junto a la física o a la biología. No hay lugar para unas supuestas ciencias del espíritu o de la cultura, yuxtapuestas de manera diferenciada a las ciencias de la naturaleza; éstas últimas lo engloban todo, y se erigen en el único modo de conocimiento verdaderamente racional y científico.

El sistema científico configura una unidad. Y es así que la “física social”, bautizada por Comte como “sociología”, aparece como ciencia natural de los fenómenos políticos. “Creo que, desde este momento, debo aventurar este nuevo término [sociología], equivalente exacto de mi expresión, introducida ya, de *física social*, a fin de poder designar con un nombre único esta parte complementaria de la filosofía natural que se relaciona con el estudio positivo de las leyes fundamentales propias de los fenómenos

---

<sup>106</sup>Ibíd. p. 47.

<sup>107</sup>Ibíd. p. 66.

<sup>108</sup>Ibíd. p. 125.

sociales”<sup>109</sup>. Y es en esta nueva matriz de pensamiento en donde hemos de situar la emergencia de una ciencia económica que quiere convertirse en una disciplina eminentemente científica, según los criterios del dogma positivista.

El mecanicismo, en ese sentido, nunca dejó de ser uno de los ingredientes fundamentales que constituyeron el humus ideológico dentro del cual se produce el nacimiento mismo de la ciencia social. “La sacralización de la ciencia se reflejó también en la actitud de los científicos que, por lo común, perdieron su antigua modestia para ofrecer pretenciosamente, a modo de panaceas capaces de explicarlo todo, ciertos enunciados y métodos de análisis inicialmente formulados para campos de estudio muy particulares pretendiendo, además, que tales elaboraciones estaban avaladas por el sello de una ciencia objetiva que trascurría al margen de toda creencia, sentimiento o juicio de valor humano. Los éxitos alcanzados por la física ejercieron una gran fascinación sobre los pensadores de los siglos XVII, XVIII Y XIX que soñaban con extenderlos a los demás campos del conocimiento. De esta manera, mientras anteriormente había sido corriente la idea aristotélica de considerar al mundo desde una perspectiva organicista, la nueva ciencia vendría a imponer al estudio de los animales, e incluso del hombre, una perspectiva de estudio marcadamente mecanicista. La filosofía mecánica se llegó a introducir así en la química y en la historia natural, en las que se idearon ingeniosos mecanismos invisibles acordes con estos principios para explicar el comportamiento diverso de las sustancias y los organismos. Los padres de las llamadas «ciencias sociales» no escaparon a este «complejo de Newton». Fourier se consideró el Newton del mundo social y tanto Saint-Simon como Condorcet pretendieron sentar las bases de una «física social» –expresión ésta utilizada también por Hobbes y Augusto Comte-, cuyas verdades estimaron que competirían en certeza y exactitud con las de la física. La ciencia económica misma se configuró, como luego veremos, con arreglo al dogma mecanicista”<sup>110</sup>. Parece muy razonable asumir la tesis de que la ciencia económica no escapó, en la génesis y desarrollo de su cuerpo teórico, de esa ineludible influencia de los modelos importados desde las ciencias naturales exactas.

Ya en Condorcet, paladín absoluto de la Ilustración, encontramos un ensalzamiento del razonamiento matemático, el cual no puede sino constituir el paradigma de todas las formas de pensamiento. “Al exponer la formación y los principios del lenguaje algebraico, el único verdaderamente exacto, verdaderamente analítico que existe

---

<sup>109</sup>Comte. A.: *La física social*, Aguilar, Madrid, 1981, p. 236.

<sup>110</sup>Naredo, J. M.: *La economía en evolución*, Siglo Veintiuno, 1987, p. 18.

todavía; la naturaleza de los procedimientos técnicos de esta ciencia; la comparación de estos procedimientos con las operaciones naturales del entendimiento humano; mostraremos que si este método no es, en sí mismo, más que un instrumento particular de la ciencia de las cantidades, contiene los principios de un instrumento universal, aplicable a todas las combinaciones de ideas”<sup>111</sup>. Todo pensamiento es potencialmente formalizable en términos matemáticos, y es deseable que así llegue a ser; el progreso de todos los ámbitos del conocimiento humano habrá de discurrir por un aumento progresivo de su matematización. “Desarrollaremos todo lo que una aplicación más general y más filosófica de las ciencias del cálculo a todos los conocimientos humanos debe añadir de extensión, de precisión y de unidad al sistema completo de esos conocimientos”<sup>112</sup>. Y la predicción de Condorcet acaba efectuándose, en cierta manera, en el nacimiento mismo de la ciencia social.

Los economistas neoclásicos, como ya hemos podido ver, pretendieron construir una ciencia económica exacta, enteramente análoga a las ciencias físico-matemáticas. “El rasgo más significativo del modelo neoclásico es su asociación con la constitución de la economía como ciencia, cuyo conocimiento se pretende exacto. Su fundación como ciencia tiene que ver con la posibilidad de tratar bajo forma matemática los fenómenos que componen su campo. Jevons hace una explícita declaración de principios en este sentido. Si la economía, dice, es una ciencia, «debe ser una ciencia matemática»”<sup>113</sup>. Se va así elaborando una *mecánica del individuo económico*, como bien señala Andrés Bilbao, y la teoría económica en muchas ocasiones trata de conducirse como una especie de geometría de las fuerzas sociales en interacción. “La economía se constituye como una suerte de física social, en la que el individuo es subsumido bajo la condición de un cuerpo sometido a leyes. El objeto de esta física social es determinar las leyes que rigen su movimiento. Bajo la perspectiva del método físico-matemático, la naturaleza de los cuerpos es indiferente, puesto que se reduce a un punto homogéneo. La física social trata, de modo análogo a como lo hace la ciencia natural, de determinar las leyes del movimiento de los cuerpos. Con esto se traslada al campo del análisis de las relaciones sociales la perspectiva moderna, inaugurada por Galileo”<sup>114</sup>. Largo recorrido y profundas raíces tiene el matematicismo en la concepción del mundo inaugurada por las

---

<sup>111</sup>Condorcet, N.: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004, p. 134.

<sup>112</sup>Ibíd. p. 168.

<sup>113</sup>Bilbao, A.: “La racionalidad económica y la secularización”, *Reis*, Nº 74, 1996, pp.225-244, p.228.

<sup>114</sup>Ibíd. p. 230.

modernas ciencias<sup>115</sup>, pero por cuestión de espacio y de objeto no podemos sino centrarnos en la plasmación más específicamente decimonónica de dichas tendencias. La idealización teórica proyectada en los modelos explicativos de la ciencia económica, a manos de los neoclásicos, cristaliza en un equilibrio mecánico representado por funciones matemáticas simultáneas, y todo ello depurado en un individualismo metodológico en el que los sujetos-átomos reaccionan de manera electiva a través de una racionalidad puramente maximizadora; dicha racionalidad, además, parte de un manejo computacional de toda la información relevante. En ese sentido, creemos muy oportuno el análisis de David Kaplan. “El mundo tal como lo describe la economía al uso es un mundo enormemente «idealizado». Es un mundo donde los individuos actúan con total información y previsión; donde toda acción procede de decisiones económicamente racionales y está dirigida hacia fines que siempre son maximizados; donde no existen limitaciones culturales ni sociológicas al traducir la decisión en acción inmediata; y donde todos los individuos hacen elecciones y actúan con completa independencia unos de otros. Dentro de este mundo idealizado, los economistas han podido moverse con coherencia lógica, certeza deductiva y, muchas veces, con elegancia matemática. Al responder a las críticas de que este mundo idealizado parece tener poca relación con ningún sistema económico empírico concreto, los economistas han replicado que tal es el sistema de la ciencia. Después de todo, si se examina la ciencia de las ciencias, la física, se encuentra que también las leyes físicas está formuladas en términos de entidades y condiciones muy idealizadas que no tienen ninguna contrapartida exacta en la naturaleza, como en el caso de los puntos de apoyo de la palanca que no roza ni se desgasta, de los cuerpos inflexibles o de los cuerpos que caen en el vacío perfecto. Sólo gracias a este proceso de simplificación e idealización de la naturaleza han podido los físicos formular proposiciones teóricas de gran alcance y con capacidad explicativa. Así que los economistas se limitan a seguir los procedimientos conceptuales que tanto éxito han demostrado tener en esta ciencia maestra”<sup>116</sup>. La física social procede, por lo tanto, a través de esa metodología reduccionista importada desde los modelos de la física mecánica y cuya máxima expresión son los modelos neoclásicos del equilibrio.

---

<sup>115</sup>Burt, A.: *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960; Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

<sup>116</sup>Kaplan: “La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 217.

Vilfredo Pareto, uno de los más insignes teóricos de la economía neoclásica, ejemplificaba muy claramente lo que venimos diciendo, cuando aseveraba que en el mundo de la praxis humana también es posible descubrir uniformidades, gracias a las cuales es posible establecer una ciencia social rigurosa. “Las acciones humanas presentan ciertas uniformidades, y es solamente gracias a esa propiedad que pueden ser objeto de un estudio científico. Esas uniformidades tienen, además, otro nombre: se las llama *leyes*”<sup>117</sup>. El campo de la ciencia económica puede constituirse como tal porque dentro del complejo universo de los fenómenos sociales pueden descubrirse, analíticamente, *leyes económicas*. En ese sentido, aduce Pareto, la metodología analítica de la Economía política no difiere en nada de la metodología propia de las ciencias naturales. Escuchémosle: “La mecánica racional, cuando reduce los cuerpos a simples puntos materiales; la economía pura, cuando reduce a los hombres reales al *homo oeconomicus*, se sirven de abstracciones perfectamente semejantes, e impuestas por necesidades semejantes (...) El hombre real realiza acciones económicas, morales, religiosas, estéticas, etcétera. Uno expresa exactamente la misma idea cuando dice: «Yo estudio las acciones económicas, y hago abstracción de las otras». O bien: «Yo estudio el *homo oeconomicus*, que no realiza más que acciones económicas». También se expresa la misma idea bajo las dos formas siguientes: «Yo estudio las reacciones del azufre y del oxígeno concretos, haciendo abstracción de los cuerpos extraños que puedan contener». O bien: «Yo estudio las relaciones del azufre y del oxígeno químicamente puros» (...) Ese mismo cuerpo, que yo considero como químicamente puro tratándose de un estudio químico, puedo considerarlo como un punto material tratándose de un estudio mecánico; y no puedo considerar más que la forma tratándose de un estudio geométrico, etcétera. El mismo hombre, que considero como *homo oeconomicus* para un estudio económico, puedo considerarlo como *homo ethicus* para un estudio moral, como *homo religiosus* para un estudio religioso etcétera”<sup>118</sup>. Pareto indica taxativamente que una economía verdaderamente científica, emulando la metodología de las ciencias naturales, ha de ser construida al modo de una mecánica social pura dentro de la cual el entendimiento de los fenómenos aparece depurado de cualquier elemento exógeno.

En esa mecánica los comportamientos sociales humanos, por medio de la abstracción analítica, son despojados de toda cualidad extra-económica hasta hacer de ellos puros

<sup>117</sup>Pareto, V.: *Manual de Economía Política*, Atalaya, Buenos Aires, 1945, p. 10.

<sup>118</sup>Ibíd. p. 19.

puntos abstractos que sólo conservan los resortes de la acción economizadora, esto es, hasta hacer de ellos puros sujetos económicos que interactúan en el marco de un límpido mecanismo carente de roce y económicamente puro, esto es, depurado de toda influencia o determinación no económica. Y en ese sentido, nos dice Pareto, la metodología del economista científico es enteramente equivalente a la del químico que, en el laboratorio, trabaja con elementos puros, esto es, elementos aislados de la contaminación de cualquier otro componente.

Sería muy interesante, aunque aquí sólo lo podemos esbozar, adentrarnos en las influencias que pudieron tener las concepciones de la economía neoclásica en el desarrollo del paradigma conductista y en toda la filosofía analítica de la acción. Para Skinner, en efecto, el pensamiento no sería ya nada más que dar salida y ejecutar un repertorio eficaz de respuestas a los distintos problemas a los que se va enfrentado el organismo. “El resultado de resolver un problema consiste en la aparición de una solución en forma de respuesta. Ésta altera la situación de forma que el problema desaparece. La relación entre la conducta preliminar y la aparición de una solución es simplemente la relación entre la manipulación de variables y la emisión de una respuesta. Esto no pudo entenderse claramente hasta que fueron analizadas las relaciones funcionales de la conducta; pero, entretanto, se inventaron muchos procesos ficticios. Los “procesos del pensamiento” denominados pensar y razonar son ejemplos bien elocuentes de ello. Un análisis funcional puede desposeer a estos términos de gran parte del misterio que les rodea”<sup>119</sup>. Pensar, en semejante modelo, no es nada más que dar una respuesta operativa a las variables del entorno que me afectan problemáticamente y, por lo tanto, el *sí mismo* no es nada más que un sistema organizado de respuestas. “[...] parece que un *sí mismo* es simplemente un recurso para representar un *sistema de respuestas funcionalmente unificado*”<sup>120</sup>. La ciencia natural de la conducta nos estaba diciendo que postular algo más de lo aquí expresado es pura mistificación supersticiosa. Y resultaría muy interesante investigar las posibles confluencias de fondo entre esa concepción científico-natural de la conducta humana y la mecánica social pura esbozada, como veíamos, por Pareto y los neoclásicos.

En efecto, los puntos abstractos que interaccionan dentro de un mecanismo económico también puro son sujetos que actúan siempre reaccionando a estímulos externos, teniendo presente, eso sí, que la respuesta emitida en todo momento aparece

---

<sup>119</sup>Skinner, B. F.: *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1977, p. 279.

<sup>120</sup>Ibíd. p. 311.

determinada por los parámetros de la escasez; es decir, la mecánica social pura, la economía científica, se sirve de un modelo en el cual la acción de los sujetos ha sido despojada de todo aquello que no tiene que ver con la acción puramente economizadora presidida por la escasez y la elección y cuyo objetivo es la maximización de la propia utilidad. Y a su vez, dicho modelo de conducta permite una comprensión científico-natural del comportamiento humano y el establecimiento de una física social de tipo mecánico.

También aseveraba Jevons en su *The Theory of Political Economy*, publicada en 1871, que una Economía verdaderamente científica ha de cobrar un carácter medularmente matemático. Como vemos, semejantes premisas aparecen en los mismos textos fundacionales de la economía neoclásica. “Es claro que la economía, si es que ha de ser una ciencia, tiene que ser una ciencia matemática. Existen muchos prejuicios contra los intentos de introducir los métodos y el lenguaje de las matemáticas en cualquier rama de las ciencias morales. Muchas personas parecen pensar que las ciencias físicas constituyen la esfera apropiada del método matemático. Mi teoría de la economía, empero, es, en esencia, puramente matemática”<sup>121</sup>. Aquello de lo que trata la economía es siempre susceptible de ser entendido matemáticamente. “Y no puede haber duda de que el placer, el dolor, el trabajo, la utilidad, el valor, la riqueza, el dinero, el capital, etc., son todos conceptos cuantificables”<sup>122</sup>. La base de toda su concepción económica, la teoría subjetiva del valor, se fundamenta en un tipo de racionalidad humana que puede, de alguna manera, representarse la utilidad esperada de algo de una manera numérica o cuantitativa. “No me atrevo a decir que los hombres lleguen a tener alguna vez los medios de medir directamente los sentimientos del corazón humano. Es incluso difícil de concebir una unidad de placer o de dolor; pero es el monto de estos sentimientos lo que está impulsándonos continuamente a comprar y vender, a prestar y recibir en préstamo, a trabajar y a descansar, a producir y a consumir Y *es a través de los efectos cuantitativos de los sentimientos como tenemos que estimar sus cantidades relativas*. No podemos conocer o medir la gravedad de su propia esencia más de lo que podemos medir un sentimiento; pero, de la misma forma que medimos la gravedad por sus efectos sobre el movimiento de un péndulo, podemos estimar la igualdad o la desigualdad de los sentimientos por las decisiones del espíritu humano. La voluntad es nuestro péndulo, y sus oscilaciones son registradas minuciosamente en las listas de

---

<sup>121</sup>Jevons, W. S.: *La Teoría de la Economía Política*, Pirámide, Madrid, 1998, p. 68.

<sup>122</sup>Ibíd. p. 73.

precios de los mercados. No sé cuando contaremos con un sistema perfecto de estadística, pero su carencia es el único obstáculo en el camino de hacer de la economía una ciencia exacta”<sup>123</sup>. En este texto podemos observar muy nítidamente ese fisicalismo de Jevons que trata de trasplantar el método cuantitativo desde la esfera de las ciencias físicas a la esfera de la ciencia social económica. “(...) la teoría que aquí se presenta puede describirse como la mecánica de la utilidad y el propio interés (...) Su método es tan seguro y demostrativo como el de la cinemática o la estática. Mejor dicho, casi tan evidente en sí mismo como los elementos de Euclides, cuando se comprende plenamente el verdadero significado de las fórmulas”<sup>124</sup>.

Jevons, que menciona explícitamente a Bentham, propone fundamentar su teoría económica en una muy concreta concepción de la psicología humana enteramente hedonista cuya imagen se proyecta como un dispositivo calculador de placeres y dolores. Si bien Jevons advierte que es difícil concebir una “unidad de sentimiento”, sin embargo afirma que puede representarse perfectamente la evolución de los deseos, de los placeres y de los dolores con instrumental y aparato matemático. “Un sentimiento, sea de placer o de dolor, se debe contemplar como poseedor de dos dimensiones, o modos de variar con respecto a la cantidad. Todo sentimiento debe durar algún tiempo, y puede durar un tiempo mayor o menor; mientras dura, puede ser más o menos agudo e intenso. Si en dos casos la duración del sentimiento es la misma, habrás más cantidad en el que sea más intenso; o bien podemos decir que, con la misma duración, la cantidad será proporcional a la intensidad. Por otro lado, si la intensidad de un sentimiento permaneciera constante, la cantidad de sentimiento aumentaría con su duración (...) Si la intensidad permaneciera siempre constante, la cantidad total se hallaría multiplicando el número de unidades de intensidad por el número de unidades de duración. El placer y el dolor, por tanto, son cantidades que poseen dos dimensiones, como las superficies poseen las dos dimensiones de longitud y profundidad”<sup>125</sup>. La variación de nuestros estados de ánimo puede quedar representada en un eje cartesiano de coordenadas, apareciendo en una abscisa el tiempo y en otro la intensidad del deseo, sentimiento o preferencia; éstos pueden quedar cuantitativamente representados en su desarrollo y evolución. La teoría económica de Jevons queda fundamentada en una cuantificación de la subjetividad humana.

---

<sup>123</sup>Ibíd. p. 74.

<sup>124</sup>Ibíd. p. 80.

<sup>125</sup>Ibíd. p. 86.



En este punto, creemos que resulta muy conveniente señalar también la raigambre cartesiana de los postulados básicos del pensamiento económico neoclásico contra el que combatía Karl Polanyi. En un artículo imprescindible, Izquierdo Martín intenta mostrar cómo las “maquinaciones subjetivas” de un intelecto humano concebido cartesianamente resultan enteramente congruentes con las nociones de “equilibrio económico” teorizadas por los neoclásicos<sup>126</sup>. Es este un tema que desborda con creces esta investigación, pero creemos enteramente justificado esbozar aquí algunos elementos de esta genealogía que ha de partir, en todo caso, de la *reductio* cartesiana de la psique humana, y que desde luego alcanza a todas las diversas teorías computacionales de la mente, ya adentrado el siglo XX.

Teniendo este contexto en la retina, hemos de ponerlo en relación con Hayek; el pensador austriaco, en efecto, y en el contexto de la polémica del “cálculo económico” en los sistemas sociales, nos propone concebir el mecanismo de precios del mercado como un complejo autómatas computacional evolutivamente adaptado para el procesamiento y la comunicación distribuida de masas enormes de información simbólica acerca de la realidad social. En este texto de Hayek<sup>127</sup>, de 1945, el ideal maquínico asociado al funcionamiento del mercado desemboca en una suerte de simbiosis retroalimentada entre la metáfora computacional del orden espontáneo del mercado y la concepción de una psique humana también computacional. “La moderna psicología cognitiva ha impuesto el modelo abstracto de un sistema artificial de manipulación simbólica de señales como esquema heurístico elemental para la comprensión de los procesos mentales del hombre. La metáfora del ordenador, el modelo de una máquina electrónica autómatas y compleja que filtra, clasifica, ordena y reformula de forma instantánea y eficiente enormes masas de estímulos exteriores inconexos, se ha instalado de forma simultánea como principio estructurador de la teoría económica de la eficiencia del mercado y como modelo estándar de la teoría psicológica de la manipulación inteligente de símbolos”<sup>128</sup>. Aunque, en realidad, esta analogía también funcionaría para algunos partidarios de modelos de “socialismo de mercado”,

---

<sup>126</sup>Izquierdo Martín, A. J.: “Equilibrio económico y racionalidad maquínica”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, pp. 89-112.

<sup>127</sup>Hayek, F.: “The uses of knowledge in society”, *American Economic Review*, 35, 1945.

<sup>128</sup>Izquierdo Martín, A. J.: “Equilibrio económico y racionalidad maquínica”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, pp. 89-112, p. 100.

como Oskar Lange, que igualmente planteaba que el mecanismo de mercado cumplía la misma función que una máquina computadora, o viceversa<sup>129</sup>.

Herbert A. Simon, auténtico paradigma de la imbricación interdisciplinar de la psicología cognitiva, la inteligencia artificial y la teoría económica, escribió un trabajo muy interesante en los años setenta acerca de la “eficacia computacional” en los procesos de toma de decisiones dentro de los procesos económicos. “Como el de una computadora digital moderna, el equipo que posee el Hombre para pensar tiene una organización básicamente serial. Es decir, un paso del pensamiento sigue a otro, y la solución de un problema requiere la ejecución de gran número de pasos de secuencia [...] El Hombre y la computadora pueden reconocer símbolos (patrones), almacenar símbolos, copiar símbolos, comparar símbolos para identificarlos, y producir símbolos. Estos procesos parecen ser los componentes fundamentales del pensamiento y también de la computación”<sup>130</sup>. Y, más adelante en el mismo trabajo, señala: “Los procesos de decisión, como todos los demás aspectos de las instituciones económicas, existen dentro del cerebro humano”<sup>131</sup>. Como vemos, la configuración de una física mecánica social, matriz misma de la filosofía positivista, constituía el marco dentro del cual se desarrollaba una disciplina económica que al hacerse neoclásica quiso ser también exacta y científico natural, desembocando a su vez en la configuración de unos modelos de subjetividad humana que entoncaban claramente con las concepciones computacionales desarrolladas ya durante el siglo XX.

Hagamos un último quiebro en esta digresión, pero sin salirnos en realidad de esta problemática, reteniendo ahora aquello que postulaba Comte, a saber, que la positivización de los saberes sociales (la física social) no podía sino darse necesariamente en el seno de una sociedad definida por las formas de vida propias de una sociedad crecientemente industrializada. Esto será importante, como iremos viendo en lo sucesivo. Jaspers, desde posiciones existencialistas, se acercó a esta decisiva problemática con lucidez, mostrando cómo una subjetividad cuantificada tenía que emerger en el seno de una sociedad cada vez más subordinada en su morfología y funcionamiento a los procesos de la producción industrializada. “La técnica se basa en el trabajo de la inteligencia, el cálculo en conexión con una anticipada percepción,

---

<sup>129</sup>Lange, O.: “La computadora y el mercado”, en *Teoría económica del socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

<sup>130</sup>Simon, H. A.: “De la racionalidad sustantiva a la procesal”, en *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 143.

<sup>131</sup>Ibíd. p. 166

tanteo y conjetura de posibilidades. La técnica piensa mecanismos, todo lo transmuta en cantidades y relaciones. Es una parte de la racionalización en general”<sup>132</sup>. La configuración técnica del pensamiento se manifiesta en la creciente promoción de un intelecto meramente calculador cuya capacidad operativa, además, pretende poder ser medida desde parámetros cuantitativos. “La transformación del hombre en pieza de la enorme maquinaria se patentiza en la apreciación de los hombres por los llamados «test». Se examinan y calibran las cualidades, que varían de individuo a individuo, y se clasifica a los hombres por números y magnitudes sobre esta base se les ordena en grupos tipos y rangos. El hombre como individuo se defiende contra esta transformación en material intercambiable, contra esta clasificación automática; pero la marcha de las cosas en todo el mundo fuerza a esta técnica de selección”<sup>133</sup>. El ser humano queda reducido a recurso elaborable y el modo técnico de pensar se extiende a todas las esferas del hacer y del pensar humano; un modo técnico de pensar que siempre es productivista y maximizador, ya que dispone de toda la realidad para su consumo y explotación<sup>134</sup>.

En Léon Walras también encontramos, muy nítidamente, la ficción metodológica de un mercado puro libre de todo “rozamiento externo”; en efecto, su teoría económica pura se compone al modo de una mecánica ideal exacta. “En una palabra, el mundo puede considerarse como un vasto mercado general, compuesto de diversos mercados especiales, donde la riqueza social se compra y se vende, y nuestro objetivo es descubrir las leyes que las compras y las ventas tienden a seguir. Para esto, supondremos siempre un mercado perfectamente organizado desde el punto de vista de la competencia, de igual forma que en la mecánica pura se supone que las máquinas se encuentran libres de rozamientos”<sup>135</sup>. Y el participante-ideal en ese juego del intercambio dentro de un mercado puro es, precisamente, un maximizador puro de utilidad.

En cualquier caso, y como ocurría también en Jevons, encontramos siempre en el centro de la teoría económica al agente consumidor y maximizador de utilidad, que intenta siempre asignar electivamente sus ingresos a fin de obtener el mayor grado de satisfacción posible, lo cual se hace factible, presupone esta teoría, a través de un ejercicio racionalizador que computa, pondera y compara la utilidad marginal de todos los bienes y servicios disponibles en todos sus usos. Ese agente aparece como un

---

<sup>132</sup>Jaspers, K.: *Origen y meta de la Historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1965, p. 136.

<sup>133</sup>Ibíd. p. 151.

<sup>134</sup>Heidegger, M.: *Seminario de Le Thor, 1969*, Alción Editora, Argentina, 1995.

<sup>135</sup>Walras, L: *Elementos de economía política pura*, Alianza, Madrid, 1987, p. 180.

“mecanismo de elección optimizadora”, operando a través de una evaluación instrumental de la información relevante dada y no guiado por ningún otro valor o norma. De nuevo vemos surgir aquí un individualismo metodológico, en cuanto que son los individuos-átomo, sus evaluaciones y consecuentes acciones de respuesta, de los que parte el análisis de la totalidad del mundo económico.

En Walras hay otro corolario muy importante. En efecto, dichos comportamientos cristalizan elegantemente en un equilibrio general que puede además expresarse matemáticamente. “Toda esta teoría es matemática, es decir, aunque puede exponerse en lenguaje ordinario, la demostración debe hacerse en forma matemática. La demostración se apoya en su totalidad en la teoría del intercambio, y ésta se resume en la siguiente doble condición de equilibrio del mercado: primera, cada participante en el mercado alcanza un máximo de utilidad; y segunda, la igualdad entre la cantidad demandada y ofrecida de cada mercancía para todos los participantes en el intercambio. Sólo con la ayuda de las matemáticas podemos comprender lo que significa la condición de máxima utilidad. Y esto se hace atribuyendo a cada participante en el intercambio una ecuación o curva relativa a cada bien o servicio de consumo que exprese la *intensidad del último deseo satisfecho*, o *rareté*, como función decreciente de la *cantidad consumida*, lo que nos permite observar cómo cada participante en el intercambio alcanzará la máxima satisfacción posible de sus deseos [...]”<sup>136</sup>. En ese sentido, la determinación de los precios a través de ese juego del intercambio responde a leyes naturales independientes de la voluntad individual de los individuos. El equilibrio resultante en dicho juego es un equilibrio que obedece a leyes que, partiendo de determinadas condiciones de escasez y de utilidad marginal, no podrán dejar de producir de forma necesaria y natural unos determinados efectos (el más notable de estos efectos es el universo de los precios, por supuesto).

La economía política pura, anterior a toda economía económica aplicada, es, en la construcción teórica walrasiana, una ciencia mecánica exacta. “No obstante, es cierto que la mecánica pura debe preceder a la mecánica aplicada. De igual forma, existe una *economía política pura* que debe preceder a la *economía política aplicada*, y la primera es una ciencia semejante a las ciencias físico-matemáticas en todos sus aspectos”<sup>137</sup>. Es así, por lo tanto, que la ciencia económica llega a autoconcebirse, una vez más, al modo de una ciencia natural.

---

<sup>136</sup>Ibíd. p. 129.

<sup>137</sup>Ibíd. p. 162.

El objetivo de Walras fue desarrollar un sistema conceptual en el ámbito de la economía que fuera similar al de la mecánica, y este objetivo implicaba la existencia de un equilibrio nomológico en las relaciones económicas. “La analogía entre mecánica y economía se establecía en este punto. La radicalidad de Walras reside en haber señalado, como también lo hará Jevons, la necesidad de que ambas disciplinas, al compartir el mismo supuesto, debían expresarse en el mismo lenguaje [...] La expresión de las relaciones económicas en términos matemáticos implica la previa reducción de todos los elementos a elementos calculables [...] La aceptación de la referencia a la mecánica como modelo para la constitución de la economía como ciencia traía consigo, por tanto, dos elementos: primero, la incorporación de la noción de equilibrio y, segundo, la forma matemática de expresión de las relaciones. La conexión entre ambos aspectos no es únicamente exterior sino que se van a reforzar mutuamente. La forma matemática es entendida como expresión del orden de las cantidades. Esto lleva consigo la eliminación de todos aquellos aspectos no reductibles a ese orden. Allí donde factores de naturaleza cualitativa, ideológica, social, política, etc. influyen sobre las relaciones económicas, se realiza la operación de transformarlos en supuestos. De este modo, lo no calculable se diluye en la abstracción de una condición arbitrariamente establecida. La economía va adquiriendo el carácter progresivamente abstracto de un modelo”<sup>138</sup>. Todo aquello que no pueda ser formalizado cuantitativamente, no puede entrar a formar parte del modelo del equilibrio general; y no podemos dejar de comprobar que todo ese programa teórico se incardina en la elaboración de una ciencia social tal y como ésta se planteaba en el corazón mismo del positivismo. Uno de los corolarios más extremos, quizás, de esto mismo que estamos desarrollando aquí sea la postura del filósofo de la economía Alexander Ronsenberg, que llegó a entender la Economía como una rama de las matemáticas<sup>139</sup>. En ese sentido, la ciencia económica deja de ser un pretendido estudio del comportamiento humano histórico y real para constituirse en una suerte de geometría analítica de un conjunto dado de relaciones abstractamente consideradas.

---

<sup>138</sup>Bilbao, A.: *Individuo y orden social*, Sequitur, Madrid, 2007, p. 189.

<sup>139</sup>Rosenberg, A.: “If Economics isn’t a Science, What is it?”, Hausman, Daniel M., *The Philosophy of Economics: An Anthology*, Cambridge University Press, 1994, pp. 376-394.

#### 4.4 La Escuela Austriaca: praxeología, o ciencia general de la acción humana

Las raíces históricas de la Escuela Austríaca pueden retrotraerse hasta las obras de los escolásticos españoles tardíos, tal y como estableció Murray N. Rothbard en su historia del pensamiento económico<sup>140</sup>. Pero lo que ahora queremos traer a colación son las evidentes diferencias existentes entre la Escuela Austríaca de Economía y la Escuela Neoclásica, que son notables en muchos aspectos<sup>141</sup>.

Para comenzar con las diferencias, por lo tanto, podemos establecer que no es lo mismo un *homo oeconomicus* neoclásico, que decide en un entorno de equilibrio estático y competencia perfecta en el que toda la información relevante está ya dada, y que asigna recursos en base a criterios de elección maximizadora; no sería lo mismo este “hombre económico” neoclásico, decíamos, que aquel otro “sujeto austriaco” que, en un entorno dinámico de información fragmentada y siempre cambiante, ha de ir construyendo su acción a través de una función empresarial que se define por no poder contar con unos medios y unos fines dados de antemano, pues también éstos se van modificando en un sistema cuyos factores se van transformando sobre la marcha. Es lo que Jesús Huerta de Soto sintetizaba de la siguiente manera: “El empresario austriaco frente al *homo oeconomicus* neoclásico”<sup>142</sup>; lo que aquí emerge es una modificación del tipo de acción que se contempla, a saber, un viraje desde un tipo de acción mecanicista, como veíamos en el epígrafe anterior, hacia una concepción intencional o teleológica de la acción humana.

Israel M. Kirzner, en su *Competition and Entrepreneurship*, habría de abundar en esta mutación del marco teórico. “La decisión, en el marco de la noción [miseana] de acción humana, no se toma simplemente por una computación mecánica de la solución al problema de maximización implícito en la configuración de los fines y medios dados. No se limita a reflejar la manipulación de unos medios dados para hacerlos corresponder fielmente con la jerarquía de unos fines dados también, sino que refleja además la *percepción misma del sistema de fines y medios* en el seno del cual tiene

---

<sup>140</sup>Rothbard, M. N.: *Historia del pensamiento económico I. El pensamiento económico hasta Adam Smith*, Unión Editorial, Madrid, 1999, pp. 129-166.

<sup>141</sup>Un interesante análisis de esta problemática es el que presenta Jesús Huerta de Soto en “La *Methodenstreit*, o el enfoque austriaco frente al enfoque neoclásico en la ciencia económica”, en *Nuevos estudios de Economía Política*, Madrid, Unión Editorial, 2002.

<sup>142</sup>Ibíd.

lugar la distribución y la economicidad”<sup>143</sup>. El hombre económico de Robbins queda encapsulado en una concepción muy estrecha de la acción humana, pues el elemento puramente empresarial de la misma habría quedado obliterado en dicha concepción. La decisión humana no se puede explicar puramente en términos de una reacción pasiva que trabaja con datos completos y dados en un entorno estático y equilibrado; es así, por lo tanto, que nos encontramos ante presupuestos epistemológicos y antropológicos muy distintos<sup>144</sup>. Pero lo que nos interesará destacar finalmente son las líneas de continuidad que pueden detectarse entre la concepción neoclásica y la concepción austriaca, y ello a pesar de las diferencias mencionadas.

Pero acudamos ya a la obra de Ludwig von Mises, que nos interesa especialmente por su coexistencia temporal y geográfica con Karl Polanyi, el cual conocía bien las propuestas miseanas, que venían a postular la siguiente tesis general: para que la teoría económica pueda ser científica su objeto ha de ser a-histórico, pues la ciencia económica se ocupa de la conducta desde un punto de vista formal, esto es, con independencia de su contenido material concreto; lo cual equivale a decir que se ocupa de la conducta prescindiendo o haciendo abstracción de su historicidad. “Los teoremas de la economía, dicen los historicistas, son vacíos porque son el resultado de un razonamiento *a priori*; sólo la experiencia histórica puede llevarnos a una economía realista”<sup>145</sup>. El objeto de la economía científica es a-histórico precisamente porque toda acción está, desde un punto de vista formal y más allá por tanto de su materialidad histórico-concreta, presidida por la escasez y la elección.

El tema de la historicidad o ahistoricidad del objeto de conocimiento de la economía es de suma relevancia, ya que el gran teórico austriaco se opuso radicalmente a todos aquellos que pretendían aducir que en cada período histórico rige una legalidad económica específica. “Los periodistas creían que cada período histórico tiene sus propias leyes económicas diferentes de las de otros períodos de la historia económica”<sup>146</sup>. Por el contrario, para Mises el objeto de la ciencia económica permanece siempre inalterado. “La economía estudia la regularidad en la concatenación y secuencia de fenómenos que es válida en todo el ámbito de la acción humana [...] Si se rechaza la idea de que existe una ley económica necesariamente válida para todas las

---

<sup>143</sup>Kirzner, I. M.: *Competencia y empresarialidad*, Unión Editorial, Madrid, 1998, p. 48.

<sup>144</sup>Puede verse Crespo, R. F.: “Antropología, escuela austriaca y resultados comparados desde el punto de vista de la libertad”, en *Estudios de teoría económica y antropología*, Unión Editorial, Madrid, 2005.

<sup>145</sup>Mises, L.: *Teoría e historia*, Unión Editorial, Madrid, 1974, p. 186.

<sup>146</sup>Ibíd. p. 180.

épocas, ya no es posible descubrir ninguna regularidad que permanezca inalterada en el curso de los acontecimientos”<sup>147</sup>. La posibilidad de obtener un fundamento para el conocimiento económico reside en el postulado de una ley económica general válida para todos los períodos de la historia humana.

Mises concibe que la forma de *toda acción* no es contingente o histórica, sino que se refiere a algo así como un “a priori antropológico” invariable y universal. La economía, en suma, se ocupa de lo trascendental a toda acción humana posible y, en ese sentido, la forma de toda praxis humana es universal y a-temporal, algo que se da y se ha dado invariablemente en todo tiempo y lugar. “Refirámonos una vez más a la frecuentemente repetida proposición de que lo que los economistas llaman leyes económicas son meros principios que gobiernan las condiciones bajo el sistema capitalista y que no sirven para una sociedad organizada de manera distinta [...] Según estos críticos, son sólo los capitalistas los que, sedientos de enriquecimiento, se preocupan de costos y de utilidades. Una vez reemplazada la producción para el lucro por la producción para el uso, las categorías de costo y utilidad carecen de sentido. El error principal de la economía [según los críticos a los que se opone Mises] consiste en considerar estas y otras categorías como principios eternos que determinan la acción bajo cualquier clase de condiciones institucionales”<sup>148</sup>. Porque la propuesta miseana es enteramente formalista y, en efecto, las categorías de la acción descubiertas por la moderna economía rigen el comportamiento humano en todo tiempo y lugar, en cualquier periodo histórico y en cualquier configuración cultural e institucional. En ese sentido, bien puede estudiarse el neokantismo que late debajo de la argumentación miseana<sup>149</sup>.

El hombre siempre ha economizado de la misma manera. “Sin embargo, el costo es un elemento en toda clase de acción humana, cualesquiera que sean las características específicas del caso individual. El costo es el valor de aquellas cosas a las cuales renuncia el sujeto para lograr lo que desea obtener [...] La utilidad es la diferencia entre el valor más alto del bien obtenido y el más bajo valor del bien sacrificado para obtenerlo. Si la acción, por causa de inatención o de un error o un cambio de condiciones no esperado u otras circunstancias, consigue algo a lo que el sujeto atribuye un valor más bajo que el precio pagado, dicha acción genera una pérdida. Puesto que la acción persigue invariablemente sustituir una situación que el sujeto considera menos

---

<sup>147</sup>Ibíd. p. 181.

<sup>148</sup>Ibíd.

<sup>149</sup>Cubeddu, R.: *La filosofía de la escuela austriaca*, Unión editorial, Madrid, 1997, p. 48.



satisfactoria por otra situación que considera más satisfactoria, la acción siempre persigue la utilidad y nunca la pérdida. Esto es válido no sólo para las acciones de los individuos en una economía de mercado [...]”<sup>150</sup>. En efecto, las categorías de la acción humana propuestas por la teoría subjetiva del valor operan y funcionan en toda praxis humana posible, sea cual sea la organización institucional de la economía dentro de la cual se de dicha acción. Es cierto que Mises desacreditaba la utilización de modelos matemáticos (y la aplicación de metodologías extraídas de las ciencias naturales) a la hora de comprender las categorías de la acción humana, lo cual le diferenciaba de algunos de los más importantes teóricos de ese marginalismo precedente que hemos estudiado en los epígrafes anteriores. Eso es cierto. Pero los postulados que éstos últimos elaboraron, a saber, la elección entre recursos escasos para obtener la máxima satisfacción, y la ley de los rendimientos decrecientes, también funcionan a pleno rendimiento en el planteamiento miseano como lo trascendental de toda acción, esto es, como la condición misma de posibilidad de toda acción humana posible.

El economista alemán Walter Eucken, fundador del llamado “ordoliberalismo”, mantenía unas tesis muy parecidas cuando advertía que el hombre siempre se había encontrado en una situación resolutive idéntica en lo que a su satisfacción de necesidades en un contexto de escasez se refería, y desde el umbral de la historia nada había cambiado en lo fundamental. La modernidad capitalista, por lo tanto, no había supuesto el surgimiento de un “estilo económico” nuevo, sino más bien un desarrollo superior y más depurado de algo que siempre había estado latente. “Con la ordenación del sistema monetario y de pesas y medidas, con la contabilidad, los balances y demás inventos citados, el hombre no ha adoptado un nuevo principio económico como norma directriz. Quería más bien proporcionarse los medios para poder seguir mejor este principio fundamental de todo lo económico, que intentó seguir desde sus inicios. El homo sapiens actúa siempre de acuerdo con el principio económico [...]”<sup>151</sup>. De esta manera, tenemos delante la unidad y constancia de la conducta humana a través de la invariable universalidad del principio económico.

Desde tales fundamentos, Mises atribuía un alcance universal a su “ciencia de la acción humana”, si bien concede que dicha ciencia no podría haber surgido sino en un determinado momento de la historia de la humanidad, precisamente ese en el que surgen la contabilidad y el cálculo capitalista. “La aparición del cálculo económico de índole

---

<sup>150</sup>Mises, L.: *Teoría e historia*, Unión Editorial, Madrid, 1974, p. 187.

<sup>151</sup>Eucken, W.: *Cuestiones fundamentales de la economía política*, Alianza, Madrid, 1967, p. 259.

capitalista constituye insoslayable presupuesto para que pueda ser estructurada una ciencia de la acción humana sistemática y lógicamente coherente. La praxeología y la economía aparecen en determinada etapa de la historia de la humanidad y del progreso de la investigación científica. No podían tomar cuerpo mientras el hombre no elaborara unos métodos de pensar que permitieran cifrar y calcular el resultado de sus propias actuaciones. La ciencia de la acción humana es una disciplina que comenzó ocupándose tan sólo de aquello que cabía contemplar a la luz del cálculo monetario. Interesábase exclusivamente por lo que, en sentido restrictivo, corresponde a la economía, es decir, abordaba únicamente las actuaciones que, en la sociedad de mercado, se practican con la intervención del dinero. Los primeros balbuceos de nuestra ciencia consistieron en inconexas investigaciones acerca de la moneda, el crédito y el precio de determinados bienes”<sup>152</sup>. Se ha de notar que el propio Mises admite que, pese al alcance universal que atribuye a esa ciencia de la acción humana, no obstante dicha praxeología sólo puede emerger cuando la historia de la humanidad alcanza un determinado estado de madurez, el cual coincide precisamente con el surgimiento de una sociedad de mercado, que no puede ser contemplada sino como una sociedad inédita y exótica en la historia de las sociedades humanas.

¿Cómo, entonces, una ciencia que sólo emerge en un momento exótico e inédito de la historia puede, empero, proporcionar unas categorías científicas válidas universalmente para todo tiempo y lugar? ¿Cómo los parámetros de una acción humana inscrita en una sociedad de mercado, algo totalmente nuevo e inédito en la historia de las formaciones sociales humanas, pueden sin embargo ser aplicados con validez a la hora de comprender otras formaciones históricas de índole totalmente distinta a la sociedad de mercado? Estas preguntas decisivas, que dejamos aquí anotadas, son las que Karl Polanyi habría de hacer, entre otras, al planteamiento miseano, como iremos viendo a lo largo de toda esta investigación.

Con todas las características que lo puedan separar de los neoclásicos, que las hay, Mises se hace eco, evidentemente, de la revolución que trajo consigo la economía de la utilidad subjetiva. En efecto, si la economía política clásica centró su objeto de estudio en los fenómenos del precio y en el comportamiento dentro del mercado, gradualmente dicha ciencia económica fue ampliando su campo de aplicación en virtud precisamente de ese viraje subjetivo y formal. “La primera sistemática general de la teoría

---

<sup>152</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, p. 356.

económica, que tan brillantemente supieran estructurar los economistas clásicos, limitábase a analizar aquel aspecto de la acción humana que cabe contemplar a la luz del cálculo monetario. Aparecía así implícitamente trazada la frontera entre lo que debía estimarse económico y lo extraeconómico, quedando separadas las actuaciones que podían ser computadas en términos dinerarios de aquellas otras que no admitían tal tratamiento. Partiendo de esa base, sin embargo, los economistas, poco a poco, fueron ampliando el campo de sus estudios, hasta llegar, finalmente, a una sistemática capaz de analizar todas las humanas elecciones y preferencias, a una teoría general de la acción”<sup>153</sup>. El ámbito de lo económico fue paulatinamente ensanchando sus dominios cognoscitivos hasta el punto de reabsorber dentro de sí todos los aspectos de la praxis humana. “La revolución que los economistas clásicos desataron fue complementada por la moderna economía subjetiva, que iba a transformar el puro análisis de los precios en la teoría general de la elección humana”<sup>154</sup>.

En el interior de este universo teórico, toda acción humana podía ser tratada en tanto que económica, y la ciencia económica extendía así su objeto a todas las dimensiones de lo humano. “La teoría moderna del valor venía a ampliar el horizonte científico y a ensanchar el campo de los estudios económicos. De aquella economía política que la escuela clásica sistematizara emergía la teoría general de la acción humana, la *praxeología*. Los problemas económicos o *catalácticos* quedaban enmarcados en una ciencia más general, integración imposible ya de alterar. Todo estudio económico ha de partir de actos consistentes en optar y preferir; la economía constituye una parte, si bien la mejor trabajada, hasta ahora, de una ciencia más universal, la *praxeología*”<sup>155</sup>. Tan ampliados habían sido los límites de la ciencia económica, en manos de Mises, que ésta se había convertido en ciencia formal de la praxis, una ciencia que ya no se ciñe a un determinado aspecto de la conducta humana, sino que toda acción humana cae bajo su jurisdicción; toda acción humana puede ser ya contemplada, comprendida y explicada como económica. La cataláctica, en terminología de Mises, es la ciencia que se ocupa de los intercambios puramente mercantiles, del cálculo monetario, de los fenómenos sujetos a precio de mercado. Pero dicha cataláctica (que ocuparía el ámbito restringido de la vieja economía política) se subsume ahora dentro de la teoría más general de la *praxeología*, la cual se ocupa no sólo de los fenómenos mercantiles sino de *toda* acción

---

<sup>153</sup>Ibíd. p. 357.

<sup>154</sup>Ibíd. p. 19.

<sup>155</sup>Ibíd.

humana imaginable. “Los asertos de la praxeología y de la economía resultan válidos para todo tipo de acción humana, independientemente de los motivos, causas y fines en que ésta última se fundamente”<sup>156</sup>. La diferencia que Mises pudiera hacer, en un principio, entre economía *sensu stricto* y economía *sensu lato* parece ir desvaneciéndose.

Todo empieza a ser tratado como susceptible de ser entendido económicamente, nada escapa a esa ampliadísima jurisdicción de lo económico. “Comprobaremos después que la consignada distinción entre motivos «económicos» y motivos «no económicos» es imposible de mantener”<sup>157</sup>. Se pretende, por lo tanto, extender el objeto de la ciencia económica a todos los aspectos de la vida humana, quedando de esa manera economizada hasta la última partícula de nuestro quehacer vital. “[...] y deviene, entonces, ciertamente harto difícil trazar neta frontera entre qué acciones deban quedar comprendidas dentro del ámbito de la ciencia económica, en sentido estricto, y cuáles deban ser excluidas, pues la economía fue, poco a poco, ampliando sus primitivos horizontes hasta convertirse en una teoría general que abarca ya cualesquiera actuaciones de índole humana. Se ha transformado en praxeología”<sup>158</sup>. Dentro de tal enfoque, por lo tanto, las leyes del moderno capitalismo emanarían de la forma universal del comportamiento humano pues, en efecto, lo económico ocuparía aquí un lugar trascendental a priori con respecto al campo antropológico mismo, esto es, como si el *homo oeconomicus* residiera en la mismísima naturaleza del hombre.

Advierte Mises que los economistas clásicos no lograron establecer una ciencia general de la acción humana debido a su errónea teoría del valor. “Tal deficiencia les impidió advertir que las apetencias de los consumidores constituían la única causa y razón de la producción y el intercambio mercantil. Por ello tuvieron que abandonar su ambicioso plan de llegar a estructurar una teoría general de la acción humana. Contentáronse con formular una teoría dedicada exclusivamente a explicar las actividades del hombre de empresa, descuidando el hecho de que las preferencias de todos y cada uno de los humanos es el decisivo factor económico”<sup>159</sup>. Nuestra tesis acerca de la contribución miseana, y de cara a entender la propuesta polanyiana, es ésta: sólo con la revolución marginalista y la elaboración neoclásica de la teoría subjetiva del valor nace la posibilidad de emprender la elaboración de una teoría general de la acción humana que

---

<sup>156</sup>Ibíd. p. 49.

<sup>157</sup>Ibíd. p. 109.

<sup>158</sup>Ibíd. p. 361.

<sup>159</sup>Ibíd. p. 108.

comprenda dentro de sí no ya sólo las actuaciones específicamente mercantiles sino todas las acciones del hombre; una ciencia general de la acción humana que, insistimos, no se circunscribe a las acciones cuyo contenido es específicamente mercantil o monetario sino que se ocupa de la forma de toda acción humana posible, prescindiendo o haciendo abstracción de su contenido material, de su motivación o finalidad concretas y, por supuesto, ignorando absolutamente los marcos histórico-institucionales dentro y sólo dentro de los cuales puede darse una acción humana.

Porque no se trata de estudiar acciones que sean específicamente económicas, sino de mostrar el aspecto economizador (el “elemento empresarial”<sup>160</sup>) que funciona en *toda* acción humana posible, sea cual sea su contenido. “Nace la moderna economía subjetiva cuando se logra resolver la aparente antinomia del valor. Sus teoremas en modo alguno contráense ya a las actuaciones del hombre de empresa y para nada se interesan por el imaginario *homo oeconomicus*. Pretenden aprehender las inmodificables categorías que informan la acción humana en general”<sup>161</sup>. Polanyi no podría sino oponerse frontalmente a toda teoría general de la acción humana que se fundamentara, además, en los presupuestos últimos de la economía formal subjetiva.

#### 4.5 Antropología formalista

Las tesis fundamentales de los antropólogos formalistas giran en torno a un eje o a una premisa fundamental, a saber, que los conceptos elaborados por la economía formal son perfectamente válidos para dar cuenta del comportamiento económico de sociedades premodernas; Salisbury, por ejemplo, en un trabajo de 1962 sobre los siane de Melanesia titulado *From Stone to Steel*, argumentará que los miembros de esta comunidad operan, en efecto, a través de elecciones sometidas a coste de oportunidad, tal y como podría hacer igualmente un individuo de una sociedad capitalista<sup>162</sup>. Ante semejante tesis, Kaplan apunta una crítica que bien podría calificarse de substantivista o polanyiana, como luego iremos desarrollado: “Pero lo que Salisbury no muestra es si en la sociedad siane el tiempo está sometido al cálculo «económico» más allá del sentido metafórico. ¿Consideran los siane que el tiempo es una mercancía? ¿Es el tiempo algo

---

<sup>160</sup>Kirzner, I. M.: *Competition and Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, 1973.

<sup>161</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, p. 110.

<sup>162</sup>Salisbury, R. F.: *From Stone to Steel. Economic consequences of a technological change in New Guinea*, Melbourne University Press, 1962.

que pueda perderse, ahorrarse, gastarse, desperdiciarse? ¿Es el tiempo dinero? En resumen, ¿participan los siane conscientemente en el proceso de asignar su tiempo a fines en competencia de tal forma que en algún sentido los fines son maximizados?”<sup>163</sup>. Una crítica a las tesis formalistas, por lo tanto, tendría que hacer hincapié en el hecho de que la utilización del tiempo dentro de la mencionada cultura no se calibra de ese modo ni se economiza según esos patrones, ya que no se valora como recurso escaso a ser utilizado en diferentes fines alternativos; he ahí la piedra de toque esencial a la hora de valorar concepciones formalistas como la de Salisbury.

En efecto, el valor del tiempo en la moderna sociedad industrializada difiere enormemente con respecto a la concepción y distribución del tiempo dado en sociedades premodernas. Lo cual no deja de ser medular ya que, dentro de los parámetros de la presunta racionalidad economizadora que los antropólogos formalistas atribuyen a la conducta social de los hombres en todo tiempo y en toda cultura, el tiempo es uno de los factores de escasez que determinan inexorablemente el aprovechamiento calculado de los recursos y la elección maximizadora entre alternativas de acción.

Pero, en efecto, un error fundamental es pensar que el tiempo “se aprovecha” en sociedades premodernas de la misma manera que en las modernas sociedades de mercado. En ese sentido, apunta Nowotny: “La línea divisoria más importante entre sociedades modernas e industrializadas y sociedades tradicionales y sin industrializar parece ser el «valor» que se atribuye al tiempo como tal. En determinadas condiciones, el tiempo puede considerarse valioso o carente de valor intrínseco, relativamente escaso o abundante [...] En una sociedad tradicional, el tiempo no posee gran valor como tal. Se puede decir que los miembros de las sociedades tradicionales «poseen» mucho tiempo, especialmente en comparación con los agobiados individuos de las sociedades industrializadas”<sup>164</sup>. La experiencia temporal de las sociedades pre-industrializadas, determinada culturalmente por las instituciones reguladoras de la vida de los miembros de dichas comunidades, discurre a través de unos cauces no vertebrados por su escasez. “Mientras la sociedad sea la «la guardiana del tiempo» a través de sus instituciones de alto nivel y sus «sumos sacerdotes», ni siquiera se planteará la cuestión del miembro individual que le confiere un valor al tiempo. Por eso, lo más que pueden hacer las actividades humanas es someterse a las pautas sagradas de la sociedad y entrar dentro de

---

<sup>163</sup>Kaplan, D.: “La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 221.

<sup>164</sup>Nowotny, H.: “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en *Tiempo y sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1992, p. 140.

las «casillas temporales» que se le presentan. En la mayor parte de las sociedades podemos encontrar normas sociales que regulan el uso del tiempo, cuándo y cómo hay que ocuparlo y con qué tipo de actividades. Nuestros calendarios actuales son reliquias de lo que solían ser unos elaborados calendarios sociales, que decían al individuo cuáles eran los momentos adecuados para la realización de determinados actos, que debían encuadrarse en el flujo constante del tiempo sagrado del conjunto de la sociedad. Se tomaban muchas precauciones y complicados esfuerzos para averiguar con precisión cuáles eran esos momentos adecuados, ya fueran para hacer la guerra, casarse o engendrar hijos”<sup>165</sup>. La ordenación institucional de los tiempos comunitarios no responde a los imperativos acuciantes de un tiempo escaso que se posee individualmente como una mercancía propia más, una mercancía que además tenga que ser aprovechada e “invertida” de una manera o de otra, en un contexto inexcusable de escasez y elección. En otras palabras, puede afirmarse que en las sociedades tradicionales no existe nada parecido a una mercantilización del tiempo vital expresado en las pautas sociales, algo que sí empieza a operar crecientemente con la llegada de las sociedades mercantiles de la era moderna.

En dichas sociedades, por lo tanto, el tiempo no es un factor económico, y ésta es la crucial diferencia con respecto a una moderna sociedad de mercado donde el tiempo es un valor de producción que puede medirse y cuantificarse para cristalizar en el trabajo social industrial. “Existen pruebas muy convincentes que apoyan la hipótesis de que el tiempo adquirió su valor, en el sentido en que hoy se lo damos, gracias a ese cambio en la historia del desarrollo económico que descubrió el tiempo como factor de la productividad. Fue el momento en que comenzó a utilizarse el tiempo como el medio en que podía producirse más de algo. El valor secular atribuido al tiempo fue primero y primordialmente un valor económico, o un valor que podía traducirse fácilmente a términos económicos. No se trataba tan sólo del hecho de que la representación cognitiva del acto de la producción presuponga la ordenación de las actividades en una secuencia. Este hecho por sí solo no hubiera bastado para potenciar el valor del tiempo. Al añadir el «efecto multiplicador» de la máquina, empezó a considerarse el tiempo como un factor de productividad y, por ello, como algo que estaba destinado (por lo menos al principio) a convertirse en escaso. El tiempo se convirtió en el medio en el que las actividades humanas, especialmente las económicas, podían aumentarse hasta unos

---

<sup>165</sup>Ibíd. p. 141.

niveles de crecimiento jamás imaginados. Los informes de los historiadores sociales de los primeros días de la Revolución industrial son muy reveladores en este sentido y demuestran claramente la rápida aparición de toda una nueva serie de actitudes ante el tiempo. El tiempo se convirtió en el símbolo de la producción del bienestar económico y se trataba como un objeto valioso en sí mismo, como tan abiertamente apuntaba Benjamin Franklin en los consejos que daba a un joven comerciante. Los individuos podían adquirir tiempo igual que cualquier otro objeto; podían ahorrarlo o consumirlo imprudentemente y se debía invertir bien para no perderlo. El tiempo ya no se consideraba algo sagrado y dado que, como mucho, podía reproducirse mediante los «mitos del eterno retorno» descritos por Eliade, sino que se equiparaba más con objeto económico cuya producción simbolizaba; se hizo posible «sacar mayor provecho del propio tiempo». Los cronómetros [...] se convirtieron en aquella época en reguladores y controladores de la acción. El trabajo se pagaba según el tiempo invertido en él y los cronómetros eran los cuantificadores que transformaban una actividad en su valor monetario”<sup>166</sup>. Lo que Nowotny nos está presentando de una manera magistral es una enorme metamorfosis histórica, que podemos encontrar representada en la máxima “el tiempo es oro” de Franklin, epítome de ese hiperbólico ethos utilitarista que tan bien supo detectar y describir Max Weber en los orígenes de la nueva actitud cultural hacia el tiempo y el trabajo del naciente capitalismo.

Una actitud y un ethos que también podrá hallarse en las concepciones de la economía política clásica, en tanto que el valor es la cantidad de trabajo (expresado en tiempo) socialmente necesario para producir una mercancía, y que culminará de forma hipertrófica en la organización científica del trabajo en las fábricas ideada por Taylor, como punto álgido de una institucionalización histórica del tiempo como elemento intensamente mercantilizado. Se trata, por lo tanto, de un tiempo entendido como recurso siempre escaso, ese tiempo que siempre puede ser más aprovechado para intensificar la extracción de valor; es, en suma, el tiempo totalmente economizado a nivel social, a nivel laboral y a nivel existencial. Pero el tiempo, evidentemente, no siempre estuvo institucionalizado de semejante modo. Y es ese “no siempre estuvo” en dónde incidirá la crítica polanyiana a las concepciones de los antropólogos formalistas. Lo que ahora debe destacarse es que lo económico, dentro de la conceptualización elaborada por la antropología formal, no es un aspecto o segmento de la vida social, a

---

<sup>166</sup>Ibíd. p. 142.



saber, aquél que se ocupa de las actividades materiales de abastecimiento y reproducción de la vida social; por el contrario, lo económico es un rasgo presente, indistintamente, en todas las acciones de los miembros de cualquier grupo social. Podría decirse que no es un análisis institucional, sino una teoría general de la acción o, lo que es lo mismo, que lo económico es la forma que se da en todas las acciones de los hombres, una forma que tiene que ver indefectiblemente con la elección y la asignación de recursos y que opera en todas las prácticas sociales, sean cuales sean las instituciones que determinan dichas prácticas.

Un ejemplo diáfano de todo lo anterior puede encontrar en Burling, que lo expresa de este modo: “Si todo comportamiento que implica asignación es económico, entonces la relación de la madre con su hijo es tan económica, o mejor dicho tiene tanto aspecto económico, como la relación de un patrono con su trabajador a sueldo [...] El aspecto económico del comportamiento –la elección y la asignación de los medios escasos, incluidos el tiempo y la energía y no sólo la moneda– está presente en todo este comportamiento. Desde este punto de vista, es bastante absurdo hablar de una institución o de un grupo como de naturaleza económica. Todos los grupos tienen un aspecto económico”<sup>167</sup>. La cualidad de lo económico, así concebida, anida en la pura formalidad de cualquier tipo de comportamiento en el que se tengan que asignar recursos escasos alternativos, con independencia de cual sea la institución en la que dicho comportamiento se inscriba. Esta es la tesis esencial del formalismo.

Afirma Burling, en consonancia con lo anterior, que pretender que los estudios económicos se centren en los fenómenos expresables en un precio monetario es o bien un mero prejuicio limitador (ya que, de ser así, muchas culturas primitivas no tendrían entonces ninguna esfera económica) o bien un mero añadido heurístico que, en realidad, delimita por mera comodidad analítica un campo de acción que es en verdad mucho más amplio. Pero la ciencia económica, entendida como teoría general de la acción asignadora de recursos escasos, no se limita, inherentemente, a los fenómenos sujetos a precio. “Si Robbins, como otros economistas, sigue por el estudio de aquellos tipos de comportamientos en que el aspecto económico (elección y asignación) puede hasta cierto punto medirse en dinero, ello no se debe a los fundamentos de la economía, sino a supuestos complementarios y convenientes sobre qué clases de comportamientos son más o menos importantes o más o menos fáciles de analizar. Evidentemente, volviendo

---

<sup>167</sup>Burling, R.: “Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica”, en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 113.

a la sociedad primitiva, esta alternativa de restringirnos a fenómenos con precio no existe. Las implicaciones de agarrarnos al aspecto «economizador» del comportamiento, como aspecto central de los estudios de economía, tienen mucha más amplitud de lo que a veces se ha comprendido [...]»<sup>168</sup>. El comportamiento de los individuos en cualquier cultura humana presenta un rasgo economizador irreductible. En ese sentido, por muy diversa, profusa y abigarrada que sea la materialidad cultural presentada por un estudio etnográfico cualquiera, siempre podrá descubrirse en él una pauta de racionalidad subyacente que responde a los parámetros de la elección maximizadora. No existe ninguna alteridad cultural lo suficientemente profunda, por muy alejada que esté en el tiempo y en el espacio a la moderna economía de mercado, que no puede mostrar en el análisis una subordinación a las pautas de la racionalidad formal.

Entablando explícita polémica con los substantivistas, Burling sustancia un programa formalista para la investigación y teorización antropológicas, en cuyas líneas maestras lo económico no tiene nada que ver con lo institucional.

Argumentan [Polanyi y sus colaboradores] que los mercados formadores de precios sólo se encuentran en un segmento limitado de la historia humana. Parecen concluir que, por esta razón, es difícil estudiar la adopción de elecciones en otras sociedades [...] Sin embargo, puede que merezca la pena examinar la adopción de elecciones incluso en sociedades donde están ausentes la moneda y los mercados formadores de precios. Difícilmente se puede defender que la «economización», el cuidadoso cálculo de las elecciones con el ojo puesto es las propias perspectivas, se pierde simplemente porque un determinado entramado institucional que nos ayuda a tomar *algunas* decisiones economizadoras (el mercado) se pierda. Presumiblemente, los primitivos no son ni más ni menos racionales que nosotros, aunque pueden utilizar distintas instituciones a través de las cuales manifestar su racionalidad. Desde luego, el sistema de precios regulados por el mercado no puede estudiarse en ausencia de mercado regulador de precios, pero puede que siga siendo útil estudiar el cálculo racionalizador. Además, determinadas características de los mercados reguladores de precios pueden fácilmente observarse incluso en sociedades muy distintas de la nuestra y con muy distintos marcos institucionales [...] Los casos de disminución o aumento de la cantidad de ganado disponible para el precio de la novia muestran que el precio también depende del abastecimiento de ganado. Parece por completo razonable sugerir que determinadas características de nuestro sistema de mercado que se conocen con el nombre de «ley de la oferta y la demanda» son aplicables a contextos mucho más amplios que nuestros propios mercados<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup>Ibíd.

<sup>169</sup>Ibíd. p. 114

De hecho, la institución, para el antropólogo formalista, es indiferente, y este es precisamente uno de los nudos centrales en la presente discusión. En efecto, bajo cualquier tipo de entramado institucional, y no sólo bajo un mercado formador de precios, los hombres economizan de la misma forma; la racionalidad economizadora del individuo es siempre idéntica, independientemente del orden sociocultural en el que esté inscrita dicha acción. Esta perspectiva postula, como podemos comprender, un tipo de razón universal que subsiste y subyace en todo momento histórico, siempre una y la misma, y bajo cualquier orden institucional que la historia haya podido dar. Y es ahí donde surge una de las principales diferencias con respecto a los antropólogos substantivistas, como luego tendremos ocasión de ver.

Este programa teórico al que se enfrentará Polanyi entiende que la economización, en ese sentido universal y formalizador, es un fenómeno absolutamente transversal en todas las sociedades humanas, presente en cualquier pauta social y en cualquier acción humana, y no sólo en las pautas y acciones que tienen que ver con lo material en un sentido estrecho. “He aquí, pues, la última zona de comportamiento a que podría aplicarse el término «económico», el área de la elección y la asignación de los recursos escasos a metas alternativas. Estudiaría un aspecto del comportamiento, no una clase de comportamientos, y sería un aspecto del comportamiento que no tiene mayor conexión con los aspectos materiales de la vida que con los otros, y ninguna conexión necesaria con los objetos que tienen precio en nuestra sociedad. Uno de los problemas de nuestra comprensión de la economía de los pueblos primitivos ha sido, seguramente, que hemos confundido las distintas definiciones posibles de economía y nos hemos convencido de que la asignación de los recursos era más característico del comportamiento que se ocupa de los bienes materiales que del otro comportamiento, o bien que el uso de la moneda coincide con el uso de los bienes materiales o que sólo utilizando dinero se podía economizar racionalmente”<sup>170</sup>. La perspectiva formalista, en definitiva, argumenta que la economización tal y como ellos la entienden (elección con escasez y maximización) no afecta únicamente a aquellos aspectos que en una sociedad moderna tienen que ver con los “asuntos económicos”, ya que en sociedades que puedan presentar una ausencia de uso de monedas o de comercio con ánimo de lucro, por ejemplo, también en ellas las acciones discurren por los insoslayables criterios de la economización formal. Es más, las acciones que tienen que ver no ya con la mera y

---

<sup>170</sup>Ibíd. p. 115.

estricta supervivencia física, sino con todas aquellas relaciones humanas más íntimamente vinculadas a los lazos familiares, religiosos y comunitarios, también en todas ellas, dicen los formalistas, subyace una misma racionalidad procedimental y maximizadora.

En cualquier caso, el individualismo metodológico que se desprende de este análisis formal de lo económico, y al que más adelante dedicaremos un epígrafe específico, entiende el orden institucional como un epifenómeno emergido a partir de la actividad concertada de miríadas de acciones individuales llevadas a cabo por agentes siempre economizadores, según los patrones de economización que aquí hemos ido desentrañando. “Desde este punto de vista, «economizamos» en todo lo que hacemos. Siempre estamos tratando de maximizar de alguna forma nuestras satisfacciones, y de esta forma volvemos a la noción de que la economía no se ocupa de un tipo de comportamiento, sino de un aspecto del comportamiento. Esta concepción económica de la sociedad se convierte en una manera, o si se quiere en un modelo, de observar la sociedad. Es un modelo que considera a los individuos de la sociedad diligentemente dedicados a maximizar sus propias satisfacciones: el deseo de poder, de sexo, de comida, de independencia o cualesquiera otros objetivos, dentro del contexto de las posibilidades que los rodean, incluyendo las que les ofrece su propia cultura. Puesto que uno adopta elecciones en parte con la vista puesta en las elecciones que espera de los demás, es razonable considerar esta búsqueda de las satisfacciones como un juego estratégico grande y constante”<sup>171</sup>. Los diversos e irreductibles contenidos culturales, la norma institucional, el aspecto histórico de la praxis, no dicen nada sobre la forma del comportamiento, que es siempre la *misma* desde un punto de vista formal.

La visión de la realidad humana que se desprende de una antropología como la de Burling se inserta en la proyección universal de una economización exhaustiva y total de la vida comunitaria, en todos sus aspectos y dimensiones; una economización que se comprende, claro, según los parámetros propios de una sociedad moderna de mercado. “Si nos centramos ahora sobre el individuo que está atrapado en la tela de araña de su sociedad y que está tratando de maximizar sus satisfacciones, nos dirigimos a la investigación de su verdadero comportamiento en las situaciones de elección. Esta es la cuestión económica crucial. En primer lugar, uno debe asignar sus propios recursos. Una mujer debe repartir su atención entre su marido y sus hijos, y todavía dejarse un

---

<sup>171</sup>Ibíd. p. 121.

rato para su madre. La atención, como el dinero o el tiempo, debe economizarse [...] Cada persona tiene a su disposición una cierta cantidad de amor, de admiración y de poder, así como de trabajo o de dinero o de energía, y todas estas cantidades deben distribuirse. Es razonable suponer que se distribuyen con la intención de maximizar el propio prestigio de uno a cambio del afecto o la aprobación social, y es totalmente irrelevante si el dinero o los bienes materiales forman parte de la ecuación en estos distintos tipos de intercambio, aunque en cierto sentido se esté actuando en forma que se consiga un beneficio en todo este comportamiento de intercambio”<sup>172</sup>. Todos los valores sociales, todas las finalidades culturales, todos los aspectos morales, en última instancia, pueden ser analizados y comprendidos dentro de un sistema de intercambio de utilidades maximizadas. Y es entonces cuando empieza a resultar verosímil aseverar que el “principio económico” se halla presente incluso dentro del pensar y el actuar propio de las representaciones mágicas<sup>173</sup>.

La conclusión de Burling, al que hemos querido citar abundantemente por construir un relato paradigmático y límite de la antropología formalista, es en ese sentido bien explícita. “Debe ser posible hablar de la oferta de prestigio, la demanda de poder y el costo de la autoridad. No veo razones para que no se deba hablar incluso de utilidad marginal del cuidado amoroso. Cada hombre puede considerarse un empresario que manipula a los que tiene a su alrededor, comerciando sus productos del trabajo, la atención, el respeto, etc., con objeto de obtener a cambio lo más posible”<sup>174</sup>. Como podemos ver, el tránsito desde la antropología económica a una antropología filosófica se da fácilmente; en efecto, una concepción general de lo que el hombre es aparece filtrada inmediatamente, y la razón calculadora y maximizadora aparece en todo su esplendor formal, determinando todo comportamiento bajo cualquier figura histórica de la personalidad y bajo la égida de cualquier orden social.

Dentro de la concepción formal las *discontinuidades* aparecen difuminadas y relegadas a un papel periférico, y la continuidad subyacente será constitutiva en todo devenir de las sociedades humanas. Edward E. Leclair lo tenía muy claro: “[...] Dalton [y valdría decir, Polanyi] comete lo que considero un error todavía mayor: permitir que las

---

<sup>172</sup>Ibíd.

<sup>173</sup>Eucken, W.: *Cuestiones fundamentales de la economía política*, Alianza, Madrid, 1967, p. 257.

<sup>174</sup>Burling, R.: “Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica”, en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 122.

diferencias superficiales enmascaren las similitudes fundamentales”<sup>175</sup>. Lo que de aquí se desprende es la necesidad, una vez más, de construir algo similar a una teoría general de la acción económica que prescindiera de las, al parecer, indiferentes e insignificantes (y no determinantes) diferencias institucionales que se han dado entre las diversas formas históricas de organizar el orden social y su integración material. “En el momento actual, la existencia de tal teoría general sólo puede postularse. Sin embargo, existen buenas razones para postularla. Si bien la literatura etnográfica es un archivo de la diversidad de la experiencia humana, también proporciona un testimonio de la existencia de problemas característicamente humanos que se resuelven por medios característicamente humanos. Si esto no fuera así, la antropología científica no podría existir como una disciplina con capacidad para generalizar”<sup>176</sup>. La problemática económica, viene a decir Leclair, se plantea siempre bajo unos mismos parámetros y se resuelve de una misma forma, en todo momento y en todo lugar, por más que los contenidos culturales normativos e institucionales en los que ese problema aparece sean completamente diversos. Porque esa diversidad superficial simplemente enmascara una misma y universal forma de afrontar y resolver un problema económico. El “problema” y la “solución” económicos son siempre los mismos, desde un punto de vista formal, por más que se den dentro de contenidos culturales muy diversos y diferenciados en su estructura institucional. Y partir de estos postulados es condición imprescindible, además, para poder erigir una antropología científica.

Raymond Firth, otro conspicuo representante de la antropología formal, afirmará que la noción de mercado puede entenderse en sentidos distintos. Uno de esos sentidos es aquél que designa el lugar institucionalizado del intercambio de bienes, esto es, un emplazamiento de compradores y vendedores que se halla culturalmente atravesado por la costumbre y la normatividad social. Precisamente éste es el significado de mercado dado por Polanyi, que no tiene nada que ver con un *sistema de* mercado. Pero añade Firth que mercado puede designar otra cosa muy distinta, a saber, algo que se refiere a la asignación de recursos con referencia a criterios que, aunque sea de un modo implícito, se basa en principios inmediatos de maximización y de obtención de utilidades. “Se considera que los sistemas económicos «primitivos» e incluso los «tradicionales» [...] no operan de acuerdo con ningún principio del «mercado» de esta

---

<sup>175</sup>Leclair, E: “Teoría económica y antropología económica”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 136.

<sup>176</sup>Ibíd.

índole. Se afirma que no tienen ninguna «mentalidad de mercado» o que no tienen las clases de instituciones que permiten a los individuos actuar en esta forma aun cuando lo deseen. Pienso que puede surgir fácilmente en este punto cierta confusión. Es clara la gran diferencia entre los sistemas económicos industriales y los primitivos y tradicionales. Sin embargo, la ausencia de mercados generales de bienes y servicios de todas clases y la falta de relaciones impersonales de mercado no significa la falta de todo concepto de ventaja económica. Como lo demuestran los ensayos incluidos en este libro, las diferencias residen principalmente en los campos estructural e institucional. Sobre los principios fundamentales de elección en el uso de recursos y la percepción del valor relativo en un intercambio, existe una continuidad de comportamiento en toda la gama de los sistemas económicos humanos”<sup>177</sup>. Una vez más, la interpretación formal nos viene a decir que más allá de todas las diferencias institucionales que puedan apreciarse en la sucesión de los sistemas económicos emergidos en la historia humana, un mismo procedimiento de asignación de recursos ha ido funcionando invariablemente en el comportamiento económico-social de los actores humanos. No hay ruptura sincrónica, cualitativa o de tipo entre los diferentes sistemas económicos que en la historia de las culturas humanas han emergido pues, a lo sumo, se trata de meras diferencias de grado de un mismo tipo de *forma económica* (o *forma* de comportamiento económico) que persiste y subyace en toda la evolución histórica de la raza humana, y con absoluta independencia de las diversas institucionalizaciones de la integración material de lo social que de hecho han ido produciéndose.

El mismo esquema analítico sirve para comprender incluso el funcionamiento de sociedades en las cuales no existe, ni de lejos, algo similar a un sistema integrado de mercado, dentro del cual se incluya la generalidad de los bienes y servicios circulantes y en las que, ni mucho menos, hay una moneda que sirva como mediador universal y mensurable del valor de cambio de esos bienes y servicios. Pero aun siendo conscientes de cierta limitación impuesta por dicha circunstancia, estos antropólogos conciben que en realidad la conducta socioeconómica que se produce dentro de semejantes sociedades funciona, a pesar de todo y si quiera implícitamente, con los parámetros de la economización formal; analizarlas con semejante bagaje conceptual es, por ello, también perfectamente legítimo, según Firth.

---

<sup>177</sup>Firth, R.: *Temas de antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 14.

Sin embargo, el hecho de que en muchos sistemas económicos primitivos no haya un mecanismo por el cual los bienes y servicios puedan intercambiarse de manera congruente y regular por otros bienes y servicios, de acuerdo con un estilo relativamente libre, produce efectos restrictivos bien definidos. Esto también plantea un problema difícil, cuya solución adecuada no se ha encontrado todavía. A falta de dicho intercambio generalizado, ¿cómo puede manifestarse un sistema de evaluación de bienes y servicios? ¿Pueden identificarse los precios? Ciertamente no en un sentido muy estricto. Sin embargo, si se utiliza el término «precio» en el sentido más amplio, ¿qué clase de precio puede asignarse, por ejemplo, a un cuenco de madera o al trabajo de un día que se lleva a cabo en ayudar a construir una casa? La economía puede en muchos problemas atender a los costos de oportunidad en el margen, uso de alternativas o substituciones, que es lo que algunos pueblos «primitivos han hecho en realidad. Cuando las mercancías no se intercambian normalmente unas por otras, por lo general, sin embargo, se clasifican en una jerarquía o en una escala de estimaciones. Los conceptos de equivalencia y de valor mayor o menor se formulan con absoluta claridad y se aplican empíricamente. Los bienes y servicios se clasifican de acuerdo con su categoría, como equivalentes o no equivalentes, y en el último caso como de mayor o de menor «peso. Así, para los aborígenes de Tikopia, un cuenco de madera es equivalente a un rollo de cuerda para navegación y se cambiará de esa manera en ocasiones ceremoniales; la calidad de la cuerda y del cuenco es examinada cuidadosamente por ambas partes. Con todo, un cuenco no es equivalente al trabajo de un día en la construcción de una casa, ni a una canoa. Se consideraría como una retribución excesiva en el primer caso y como una retribución ridícula en el segundo [...] Sin embargo, en el último caso la determinación de estos valores es un problema muy complicado. En efecto, puede decirse que sólo a través de las técnicas refinadas del moderno análisis económico puede tratarse el problema en forma adecuada<sup>178</sup>.

Pero entonces cabría preguntarse, a tenor del final de semejante párrafo, si el intercambio en la sociedad de los Tikopia puede legítimamente determinarse a través de un valor de cambio que se ajuste a los parámetros que el “moderno análisis económico” propone, ya que, en realidad, los parámetros y la norma de ese intercambio son prácticamente ajenos a lo postulado por dicho análisis; y siendo polanyianos habríamos de señalar que ese *ser ajeno* supone una alteridad difícilmente subsumible en un análisis formalista, el cual dejaría al margen los aspectos cualitativamente más relevantes de ese orden social.

Bien es cierto, y esto ha de comprenderse bien, que Polanyi estaría de acuerdo con ellos en una cosa: no es un requisito inexorable la existencia de monedas, ni que éstas se usen y circulen como en el mundo moderno, ni tampoco es condición necesaria la presencia

---

<sup>178</sup>Ibíd. p. 27.



de comercio de mercado, para que las comunidades humanas puedan tener algún tipo de actividad relacionada con el abastecimiento y sustento material del grupo; lo que ocurre es que ese abastecimiento y sustento se integraría y organizaría según cánones de racionalidad práctica enteramente diversos a los operantes en una economía de mercado, porque esos cánones de racionalidad se desprenderían material y normativamente de conglomerados institucionales completamente ajenos al sistema de mercado. Pero es más, incluso la mera presencia de circulación monetaria en sociedades arcaicas y antiguas no denota ni muchísimo menos la presencia de una racionalidad análoga a la racionalidad propia del moderno sistema de mercado. Como veremos más adelante, la presencia habitual en sociedades arcaicas y antiguas de distintos usos monetarios, mercados sectoriales o distintas formas de comercio no implica en absoluto que estemos en presencia de formas de economización equiparables a las que se dan en las modernas sociedades capitalistas.

Por lo tanto, mientras que Polanyi argumentaría, a la hora de valorar sociedades premodernas, que incluso en presencia de mercados no puede hablarse de racionalidades económicas análogas a las modernas (pues, entre otras cosas, no es lo mismo hablar de mercados que de *sistema de mercado*, insistimos), los antropólogos formales aseveran que los miembros de sociedades de tipo neolítico economizan igual que nosotros, aunque no exista en ellas nada parecido a un entramado institucional equiparable al del sistema de mercado que organice todas las pautas de la vida social. Afirman, al fin y al cabo, que determinadas pautas propias de nuestro moderno mercado pueden hallarse, de manera funcionalmente equivalente, en otros órdenes culturales que no disponen de mercado formador de precios. Y esto es lo que Polanyi y los substantivistas no estarán dispuestos a aceptar, no ya sólo por una mera discrepancia académica y metodológica, sino por las consecuencias políticas que todo ese programa puede entrañar a la hora de comprender el sentido del devenir de la sociedad contemporánea, ya que si aprehendes la vida social humana en todo tiempo y lugar al modo como se comprende desde el programa formalista pierdes la capacidad de comprender cuál ha sido la envergadura de la descomposición antropológica que ha supuesto el devenir económico totalizador de la moderna sociedad industrial de mercado.

Percy S. Cohen sintetiza bien toda esta problemática. “El principio de la racionalidad económica [...] es, de hecho, una combinación de tres supuestos. El primero es la ley de la utilidad marginal decreciente [...]; en efecto, este supuesto expresa que en cualquier punto concreto del tiempo, cuanto más se tiene de una mercancía, tanto menos se está

dispuesto a dar, en dinero o en especie, por una unidad más de ella. El segundo supuesto, la ley de rendimientos decrecientes, afirma en efecto que un factor productivo es un substitutivo imperfecto de otro. El tercer supuesto expresa que, dada una información suficiente, los hombres actuarán con las dos primeras leyes: es decir, tratarán de maximizar su utilidad obteniendo el rendimiento más alto posible para cualesquiera recursos, o que tratarán de utilizar la más pequeña cantidad de recursos para obtener un rendimiento determinado [...] Es probable que Firth, Burling y LeClair tengan en mente este tipo de análisis. Sin embargo, deberán tomarse en cuenta algunas dificultades en los supuestos mismos, antes de considerar su aplicación”<sup>179</sup>. Porque es una tesis muy discutible el dictaminar, como hacen de hecho esos antropólogos formalistas citados por Cohen, y cuyas tesis aquí hemos ido desplegando, que los hombres han tenido que afrontar siempre un mismo problema económico, y que además lo hayan hecho siempre de la misma forma.

Uno de los muchos problemas que presenta la aplicabilidad universal de ese principio económico es el que tiene que ver con la calculabilidad. “La aplicación de la segunda ley, la de los rendimientos decrecientes, presenta otras dificultades. Esta ley supone que los hombres en las sociedades primitivas y tradicionales pueden calcular y calculan la productividad marginal de cada factor, y que si pudieran harían uso de la información. Sin embargo, para hacer tales cálculos los hombres deben experimentar combinaciones de factores diferentes y estimar los costos de oportunidad que implica el retirar los factores de un uso para asignarlos a otro. Aun cuando es posible para los tribenos y campesinos experimentar de esta manera, es difícil saber cómo podrían medir de alguna manera ciertos costos de oportunidad en una economía no monetaria. Si se retiran los factores productivos de la pesca para ampliar la agricultura, es seguro que se preferirá más producto agrícola a más pescado; pero, ¿es posible trasladar el *valor* adicional del producto agrícola al pescado para demostrar que la producción mayor del primero justifica la transferencia de trabajo y capital?”<sup>180</sup>. Compartimos las reservas de Cohen a la hora de conceder que la ley de los rendimientos decrecientes pueda aplicarse a la conducta de los hombres de sociedades primitivas no monetarias, aunque él llegue a decir que dichos hombres sí pueden experimentar los efectos prácticos que tal ley estaría imponiendo implícitamente, esto es, sin la participación de la medición

---

<sup>179</sup>Cohen, P. S.: “Análisis económico y hombre económico”, en *Temas de antropología económica* (Firth), Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 108.

<sup>180</sup>Ibíd. p. 109.

monetaria consciente. Sin embargo, el lenguaje “modernizador” del propio Cohen incurre en el economicismo de la antropología formal al presuponer que en dicha sociedad existe el *trabajo*, como categoría abstracta, o el *capital* como suma de *factores productivos*. El significado de todos estos conceptos modernos podría no ser operativo en absoluto a la hora de comprender la integración del sustento material en dichas sociedades, y eso representa un problema incluso anterior al problema de decidir si la ley de los rendimientos decrecientes funciona o no en las “decisiones económicas” de los hombres primitivos si es que, una vez más, el sintagma “decisión económica” tiene sentido en ese contexto.

Pero Cohen, aun siendo más reservado y comedido que esos antropólogos formalistas a los que cita en el trabajo mencionado, acaba también afirmando no obstante que la *misma* racionalidad económica funciona, aunque ello se produzca de forma no monetaria, en toda sociedad humana concebible, puesto que el problema económico aparece invariablemente estructurado bajo un mismo aspecto formal, más allá de cuál sea el contexto sociocultural en el que se encuentra inserto. Al final acaba siendo partícipe del mismo programa teórico. “Todo esto implica que es difícil utilizar el principio de la racionalidad económica para analizar la conducta de los hombres en las economías no monetizadas; ello no quiere decir que sea imposible o inconveniente utilizarlo. En efecto, al considerar el principio de la racionalidad económica, deberá recordarse constantemente que los hombres de todas las sociedades hacen frente al problema de la escasez y asignación y que su conducta habrá de entenderse –al menos *ex post facto*– como un intento de aproximación a una solución racional del problema. Sin embargo, si la utilidad del análisis económico de esta índole no es producir explicaciones ilusorias, debería limitarse a ciertos problemas específicos”<sup>181</sup>. Lo que Cohen indica es que si hay “beneficios” o “utilidades” intangibles que, de alguna manera, los hombres primitivos o arcaicos de sociedades no capitalistas podían ponderar aunque no fuera de una manera consciente y cuantitativa, tal vez el uso de una terminología que contenga vocablos como “capital” o “inversión” puedan introducirse legítimamente en las explicaciones que el antropólogo construye a la hora de dar cuenta de los procesos de aprovisionamiento y sustento material que se dan en una determinada sociedad premoderna. Dicho uso de terminología y esquemas explicativos extraídos de

---

<sup>181</sup>Ibíd. p. 112.

la moderna economía ortodoxa sería enteramente eficaz y aceptable, al menos en cierta medida y para ciertos casos, según Cohen.

Ya Malinowski, en su influyente *Argonauts of the Western Pacific*, aparecido en 1922, arremetía contra el modelo del “hombre económico” aplicado a la comprensión de sociedades arcaicas. “Otro concepto que se debe refutar, de una vez por todas, es el Hombre Económico Primitivo que encontramos en algunos manuales recientes de Economía. Este ser caprichoso y amorfo, que ha hecho estragos en la literatura económica de divulgación y pseudocientífica, cuyo fantasma obceca todavía las mentes de antropólogos competentes y adultera sus puntos de vista con ideas preconcebidas, es un hombre –o salvaje– primitivo imaginario, inspirado en todas sus acciones por una concepción racionalista del beneficio personal, que logra directamente sus propósitos con el mínimo esfuerzo. Un *solo* caso bien escogido bastaría para demostrar hasta qué punto es absurda la idea de que el hombre, en especial el hombre de bajo nivel cultural, actúa por motivos puramente económicos y de beneficio racionalista. El primitivo trobriandés nos proporciona el ejemplo idóneo para contradecir tan falaz teoría. Trabaja movido por motivaciones bien complejas, de orden social y tradicional, y persigue fines que no van encaminados a satisfacer las necesidades inmediatas ni a lograr propósitos utilitarios. En efecto, hemos visto en primer lugar que el trabajo no se realiza bajo el principio del mínimo esfuerzo. Por el contrario, mucho tiempo y energías se dedican a esfuerzos del todo innecesarios –entiéndase bien, desde un punto de vista utilitario”<sup>182</sup>. Pues, en efecto, lo que desde un prisma moderno vertebrado por una racionalidad maximizadora aparece como gasto inútil o acción irracional cobra pleno sentido si inscribimos dicha acción en *otra* racionalidad práctica no subsumible en el interior de aquella racionalidad maximizadora, esto es, si dicho comportamiento se inscribe en otro entramado institucional y simbólico dentro del cual, y sólo dentro del cual, dicha acción adquiere significado. “Todo esto demuestra cuán grande es la diferencia entre el verdadero indígena de carne y hueso y el fantasmal Hombre Económico Primitivo, en cuyo comportamiento imaginario se han basado muchas de las deducciones escolásticas de economía abstracta”<sup>183</sup>.

Cohen, haciéndose cargo de la crítica del gran antropólogo polaco, decía en cambio lo siguiente: “Los economistas, o así le pareció a Malinowski, subrayaron las semejanzas [entre los hombres primitivos y los civilizados]. Pensaron que todos los hombres

---

<sup>182</sup>Malinowski, B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, 1986, p. 74.

<sup>183</sup>Ibíd. p. 75.

trataban de maximizar sus utilidades, y que ésta era simplemente la expresión de una universal característica humana. Malinowski puso en duda esta opinión, arguyendo que no era una característica universal sino simplemente occidental, el producto de una cultural particular: los hombres primitivos, es decir, los habitantes de Trobriand, con frecuencia, se preocupaban más por cumplir con sus obligaciones morales que por maximizar sus utilidades [...] Si bien Malinowski tuvo razón al negar la verdad de un supuesto psicológico universal, se equivocó al pensar que la teoría económica necesitaba realmente este supuesto. Como ha hecho notar Lionel Robbins, la cuestión de la verdad o falsedad de ciertas hipótesis psicológicas, que se consideran explicativas de supuestos económicos fundamentales, no tienen que ver con la economía”<sup>184</sup>. No compartimos, empero, esa crítica esbozada contra Malinowski apelando a Robbins pues, de hecho, por mucha asepsia analítica que éste último quiera hacer en su teoría de la acción económica, una psicología hedonista, calculadora y utilitarista subyace como fundamento implícito y no-dicho de semejante concepción, como ya pudimos comprobar al comienzo de este bloque.

Dentro del programa antropológico formalista, como venimos comentando, la racionalidad maximizadora elaborada por la escuela neoclásica y marginalista es utilizada para entender absolutamente todos los comportamientos humanos. Los “agentes económicos”, y según dicha teoría todos lo son todo el tiempo y en todo lugar, no pueden dejar de maximizar, sea cual sea el tipo de acción que se haya emprendido y sea cual sea el contenido material de la misma. “Dicha racionalidad presupone a un individuo con necesidades ilimitadas que operando en un contexto de recursos escasos se comportaría previsiblemente asignando dichos recursos a fines alternativos. Es este modelo de comportamiento racional tomado del empresario capitalista el que se trasplanta al conjunto de los sujetos sociales para ser producidos como sujetos económicos (el trabajador, el consumidor, el empresario)”<sup>185</sup>. Es así, además, que las categorías propias de la moderna sociedad capitalista se utilizan para comprender otras culturas pre-capitalistas, queriendo denotar con ello que dichas categorías, lejos de reducirse a un periodo histórico contingente, tienen validez universal y atemporal. Con ello se pretende, nada menos, que las categorías que vertebran la racionalidad práctica de una sociedad de mercado se hayan dado y se den en todo tiempo y lugar, como si

---

<sup>184</sup>Cohen: “Análisis económico y hombre económico”, en *Temas de antropología económica* (Firth), Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 96.

<sup>185</sup>Trinchero, Balazote: *De la Economía Política a la Antropología Económica*, Eudeba, Buenos Aires, 2007, p. 62.

dichas categorías fuesen un trascendental a priori de toda acción humana posible; y es por ello que un antropólogo formalista puede aplicar en el análisis y en la comprensión de una sociedad precapitalista las categorías de la teoría subjetiva del valor elaboradas por la escuela neoclásica.

Sin duda que las tesis formalistas tuvieron su prolongación, por así decir, en las diversas formulaciones de los teóricos de la *rational choice* que fueron adquiriendo extensa notoriedad a lo largo de todo el siglo XX. También estos teóricos, en efecto, postularon una racionalidad de corte formal-maximizador como epítome de la racionalidad humana en general, y comprobamos de nuevo la profunda influencia y pregnancia de los postulados neoclásicos en el desarrollo de todas las ciencias sociales. David Gauthier constituye un buen ejemplo de todo esto. “El teórico de la decisión se ve llevado a extender la estimación de la razón que hace el economista sin dejar de conservar por ello su identificación fundamental de la racionalidad con la maximización”<sup>186</sup>. Se trata, entonces, de extender la racionalidad económico-maximizadora a todos los ámbitos de la realidad humana. “Además, y quizás esto sea aun de mayor importancia, la concepción maximizadora de la racionalidad está aceptada casi universalmente y es la que se emplea principalmente en las ciencias sociales. Como ya lo hemos señalado, esa es la concepción que está en la base de la teoría económica y que se generaliza en la teoría de la decisión y de los juegos”<sup>187</sup>. Se asume el punto de vista metodológico de un individuo egoísta, y con ello se pretende dar cuenta de cualquier complejo de fenómenos sociales, partiendo de un conjunto de acciones individuales siempre vertebradas por la racionalidad formal maximizadora. “En su sentido más general, la racionalidad práctica se identifica con la maximización. Por lo tanto los problemas de la elección racional son de un tipo matemático bien conocido: uno apunta a maximizar cierta cantidad sujeta a cierta restricción. La cantidad que se busca maximizar debe estar vinculada con la preferencia; hemos hablado vagamente de la ventaja o el beneficio o la satisfacción, pero la teoría de la elección racional define una medida precisa de la preferencia, la *utilidad*, e identifica la racionalidad con la maximización de la utilidad”<sup>188</sup>. Aunque no podemos ni entrar en tal profusa temática, sí diremos que la concepción de una racionalidad procedimental que opera calculadoramente mediante parámetros puramente económicos de costo y beneficio ha tenido un largo recorrido en

---

<sup>186</sup>Gauthier, D.: *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994, p. 18.

<sup>187</sup>Ibíd. p. 23.

<sup>188</sup>Ibíd. p. 42.

la historia de las ciencias sociales hasta hoy, y una verdadera “ofensiva economicista” parece haber alcanzado un notable éxito a la hora de colonizar múltiples recintos de la ciencia social<sup>189</sup>. Volveremos más detenidamente sobre este aspecto.

Para terminar, mencionaremos a Scott Cook, que en su artículo “The Obsolete «Anti-Market» Mentality: a Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology”, aparecido en 1966, elaboraba una crítica a la “reacción anti-formalista” de Karl Polanyi. “[La] intransigencia de los substantivistas en lo referente a la aplicabilidad intercultural de la teoría económica formal es un subproducto de una ideología romántica enraizada en la antipatía por la economía de mercado y la idealización de los primitivos”<sup>190</sup>. Y un poco más adelante profundiza en dicho diagnóstico, sintetizando la columna vertebral de una crítica anti-polanyiana algo recurrente. “Implícito en los escritos de Polanyi, e inevitablemente adoptado por otros autores substantivistas, hay un modelo utópico de la sociedad primitiva que minimiza el rol del conflicto, emparejado con un modelo del hombre que resalta las propensiones innatas cooperativas mientras que concede poca importancia al interés individual, la agresividad y la competitividad [...] Polanyi considera que todo el comportamiento humano anterior a la institucionalización de la economía de mercado «autorregulado» en el siglo XIX, o externo al contexto de la economía de mercado en la sociedad primitiva, carece de la búsqueda del interés personal y es inherentemente altruista [...]”<sup>191</sup>. Las tesis que Cook atribuye a Polanyi, no obstante aprehender correctamente el “aire de familia” de la obra polanyiana, no son del todo exactas, toda vez que la “exaltación romántica” de un cierto primitivismo anti-mercado no se aloja en sus páginas, como tendremos ocasión de ver, ya que Polanyi considera inconcebible el retorno a una situación social anterior a la industria y la máquina<sup>192</sup>.

En efecto, y como David Kaplan se ocupa de señalar, la obra de Polanyi no es un alegato rousseauiano que trate de postular una suerte de prístina naturaleza humana primitiva que sucumbió, en su “caída moderna”, al egoísmo y la avaricia de una sociedad industrial pervertidora de aquel primigenio estadio de la humanidad. “[...] Cook parece situar sus críticas a Polanyi, por romantizar la «naturaleza» del hombre primitivo, al nivel de la perspectiva metodológica de la economía convencional [esto es,

---

<sup>189</sup>Benjamin, R.: *Los límites de la política*, Alianza, México, 1991.

<sup>190</sup>Citado por Kaplan en “La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 210.

<sup>191</sup>Ibíd. p. 213.

<sup>192</sup>Véase el capítulo 10 de la presente investigación.

al nivel de la economía formal neoclásica o marginalista]. Pero las censuras de Cook están mal enfocadas. Polanyi no se ocupa de las propensiones económicas «innatas» ni, para lo que importa, en absoluto del comportamiento de los individuos en tanto que individuos en general. Lo que le importa es el comportamiento institucionalizado. [...] es decir, que los pueblos primitivos no son «innatamente» ni más ni menos altruistas o egocéntricos que las personas de las economías con organización de mercado. No obstante, las pautas de la motivación económica difieren de una sociedad a otra, y éstas no reflejan la interacción social de los individuos racionales y autónomos, sino de los distintos órdenes institucionales. En resumen, existe una diferencia fundamental metodológica así como teórica entre los substantivistas y los partidarios de los dogmas básicos de la economía formal, diferencia que está en función de si el mayor peso causal se pone en los actores individuales o en las instituciones”<sup>193</sup>. El hincapié hecho por Polanyi en la inconmensurabilidad de las instituciones y motivaciones de la economía moderna de mercado con respecto a otras economías habidas en la historia se erige en uno de los motivos más decisivos de su quehacer teórico.

Pero sí es cierto, no obstante lo dicho hasta ahora, que esta inconmensurabilidad que es antes que nada institucional, también remite en Polanyi a un descalabro antropológico, en tanto que la moderna economía industrial de mercado está destejendo y descomponiendo irremediabilmente múltiples tejidos preexistentes de reciprocidad comunitaria. En ese sentido, no parece descabellado apuntar que a lo largo de toda la investigación polanyiana puede percibirse una suerte de *ausencia*, esto es, la evocación de algo que la sociedad industrial ha ido destruyendo paulatinamente en el fragor de una nueva institucionalización de lo económico. Ese algo así destejido y desmembrado sólo parcialmente podrá restituirse bajo un nuevo control político de la industria y una nueva subordinación comunitaria de la actividad económica, reintegrada de esta manera a nuevas normatividades que restituyan una situación que anule la emancipación totalizadora de lo económico-técnico. Pero, en cualquier caso, esa nueva restitución tendrá eventualmente que contar con la máquina y con la industria, sin que quepan ya ensoñaciones de retornos a comunidades preindustriales. Sobre todo esto volveremos en las últimas secciones de esta investigación.

---

<sup>193</sup>Citado por Kaplan en “La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 214.



#### 4.6 Disonancias polanyianas con la antropología marxista y la ecología cultural

Emmanuel Terray señalaba que la tarea de los investigadores marxistas había de consistir en una progresiva anexión del espacio teórico de la antropología social y cultural al ámbito del materialismo histórico, cuyos métodos y conceptos podrían tener una aplicación potencialmente universal. “Este programa, me parece, estaba de acuerdo con las intenciones declaradas de Marx y con su propia idea del alcance de sus descubrimientos. Desde la época de la redacción del primer libro de *El capital*, Marx protesta de hecho contra las interpretaciones del materialismo histórico que restringen su aplicación a las sociedades dominadas por la producción capitalista. Si acogió con tanto entusiasmo la publicación, en 1877, de la obra de Morgan, *Ancient Society*, fue sin duda porque, en su opinión, este libro demostraba en la práctica la vocación universal de la nueva ciencia y su aptitud para explicar el conjunto de la evolución social e histórica de la humanidad”<sup>194</sup>. La influencia de la obra de Morgan, como es bien sabido, y al margen del espurio “positivismo burgués” que aquélla pudiera destilar, y que a juicio del propio Marx hacía del antropólogo norteamericano “un autor nada sospechoso de tendencias revolucionarias”, tuvo no obstante una profunda influencia en él y aún más en Engels; de hecho consideraban la obra de Morgan muy fecunda en tanto los sistemas de parentesco quedaban en ella íntimamente vinculados a las relaciones de propiedad<sup>195</sup>. No obstante, creemos muy plausible la consideración de Teodor Shanin cuando advierte de una “última etapa” en la biografía intelectual de Marx, normalmente ignorada e infravalorada por la tradición marxista más escolástica, a saber, la época en la que Marx entabla un contacto profundo con el populismo ruso y con la realidad social de aquel vasto imperio. Considera Shanin que Engels fue mucho menos propenso a explorar nuevas direcciones, precisamente las que Marx sí consideró en sus últimos años, permaneciendo hasta el final de sus días mucho más anclado a las tesis evolucionistas, positivistas y naturalistas. En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, publicada tras la muerte de Marx, Engels hace un compendio de los estudios de Morgan, construyendo un esquema del devenir de las sociedades humanas a través de

---

<sup>194</sup>Terray, E.: “Clases y conciencia de clase en el reino Abren de Gyaman”, en *Análisis marxistas y antropología social* (Maurice Bloch), Anagrama, Barcelona, 1977, p. 105.

<sup>195</sup>Krader, L.: “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en *Historia del marxismo* 2, Bruguera, Barcelona, 1979, pp. 113-115.

un claro andamiaje dialéctico y evolucionista; en él, propone un progreso que transcurre desde la infancia de la raza humana hasta las organizaciones sociales más complejas a través de la determinación de unas leyes ineluctables que hacen surgir cada estadio de otro precedente y más atrasado, con insoslayable inevitabilidad.

Y esto que es cierto para Engels, lo fue mucho más para Kautsky, el teórico oficial de la socialdemocracia, y Plejanov, el primer gran codificador del marxismo en Rusia. Pues bien, es precisamente ese esquema el que, según Shanin, y a tenor, por ejemplo, de los borradores de las cartas escritas por Marx a la populista rusa Vera Zasulich, habría ido quedando desacreditado en los últimos esbozos del pensamiento marxiano, debilitándose considerablemente toda perspectiva positivista-evolucionista. El último Marx recela abiertamente de la inexorable evolución unilineal de las sociedades humanas, y considera que no era necesario que Rusia tuviera que pasar, para llegar al socialismo, por las terribles penurias del capitalismo; y, de igual forma, la comuna rural rusa no tenía por qué ser un arcaísmo condenado por las “inexorables leyes de la historia” a ser absorbida y eliminada por un progreso encaminado hacia un estadio superior de la evolución social.<sup>196</sup>

En ese sentido, la concepción materialista de la historia no tiene por qué asumir necesariamente un esquema fundamentado en el evolucionismo unilineal simplista, como bien señala Hobsbawm. “La teoría general del materialismo histórico exige sólo que haya una sucesión de modos de producción, aunque no imprescindiblemente una en particular, y acaso tampoco en un orden predeterminado. Observando el precedente histórico existente, Marx pensó poder distinguir cierta cantidad de formaciones socio-económicas y determinada sucesión. Pero si se hubieran equivocado en sus observaciones, o si éstas se hubieran basado en una información parcial, y por consiguiente engañosa, la teoría general del materialismo histórico no habría resultado afectada”<sup>197</sup>. La limitación de Marx y Engels en lo que respecta al manejo de los materiales disponibles en su época sobre sociedades preindustriales o precapitalistas no habría de quebrantar, en principio, la validez general de los postulados del materialismo histórico, pues el objeto primordial de éste no era establecer la secuencia universal del orden de aparición de las distintas formaciones sociales habidas en la historia, sino comprender los elementos sincrónicos determinantes en cada una de ellas.

---

<sup>196</sup>Shanin, T.: *El Marx tardío y la vía rusa*, Revolución, Madrid, 1990.

<sup>197</sup>Hobsbawm, E. J.: “Prólogo” de *Formaciones económicas precapitalistas*, Platina, Buenos Aires, 1966, p. 16.

Lawrence Krader, al valorar la visión antropológica marxiana, señalaba lo siguiente: “[...] Marx llegó a la conclusión de que, en realidad, estamos constituidos por nuestras relaciones en la sociedad. Estas relaciones entran dentro de nuestra composición como seres humanos y, al mismo tiempo, somos formados y determinados por nuestra membrecía en la especie como un todo. Sin embargo, y esta es la transición a uno de sus pensamientos más característicos durante el resto de su vida, el hombre ha logrado la transición de sus características animales a sus características humanas por medio del trabajo, es decir, por nuestro trabajo concreto en nuestros alrededores naturales y porque nuestras manos los transforman de acuerdo con nuestros deseos y propósitos”<sup>198</sup>. El mundo del hombre es un mundo producido por las manos que trabajan y que, precisamente al trabajar, configuran relaciones sociales de producción que a su vez determinan un desarrollo evolutivo y creciente de las fuerzas productivas. En otro lugar dice: “La historia de la humanidad es un proceso de desarrollo tanto en el sentido de que el hombre se ha desarrollado gracias a su propio trabajo más allá de estadio animal de la historia natural, como en el sentido de que el hombre se ha desarrollado gracias a su propio trabajo desde un estadio o modo de reproducción a otro”<sup>199</sup>. Estas premisas, a juicio de Krader, han de vertebrar toda elucidación de una posible antropología marxista.

De lo anterior se desprende, en efecto, que la autoproducción del hombre como especie y también como ser social se vertebra a través de la categoría axial y primordial del trabajo. “Las relaciones entre el trabajo y la naturaleza y las relaciones de trabajo en la sociedad constituyen conjuntamente la forma y la sustancia de la vida humana”<sup>200</sup>. Y dichas relaciones, sustancia de la vida humana según una cabal antropología marxista, son concebidas como eminentemente históricas. Historia natural e historia social se incardinan en y por el trabajo.

El antropólogo marxista Maurice Godelier, en su artículo “Karl Polanyi y el «lugar cambiante de la economía»”, sostiene que el principal problema planteado por Polanyi y sus epígonos en el mencionado trabajo es, principalmente, determinar si los modelos teóricos desarrollados desde comienzos del siglo XIX para explicar el funcionamiento de la economía capitalista y mercantil proporcionan a los antropólogos y a los historiadores los arsenales conceptuales y metodológicos adecuados para dar cuenta de

---

<sup>198</sup>Krader, L.: “Marx como etnólogo”, *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, 10, 1979, p. 4.

<sup>199</sup>Krader, L.: “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en *Historia del marxismo* 2, Bruguera, Barcelona, 1979, p. 97.

<sup>200</sup>Ibíd. p. 134

las lógicas de funcionamiento y de evolución de las diferentes formas de organización económica y social que éstos se proponen estudiar. “La respuesta de Polanyi y su grupo fue negativa; no obstante, ni la pregunta ni la respuesta eran nuevas, puesto que exactamente un siglo antes, en 1857, aparecía la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde Marx no se limitaba a negar que se puedan «generalizar» los teoremas de la economía política a los modos de producción precapitalistas, sino que rechazaba incluso que la economía política de su tiempo tuviera capacidad para explicar la lógica profunda del modo de producción capitalista, la naturaleza oculta de su motor esencial: el beneficio y las condiciones sociales de su acumulación, la explotación de los trabajadores asalariados por el capital”<sup>201</sup>. Al parecer, y según Godelier, Polanyi nunca fue tan lejos como Marx. La preocupación primordial de los substantivistas *se limitaría* a fijar y señalar las coordenadas institucionales del sistema de mercado, ciertamente exótico e inédito en la historia de las civilizaciones; en efecto, la propuesta polanyiana, al negar la universalidad de la economía formal, trataría de ubicar en su justo y limitado contexto a la economía de mercado, atacando toda presunción de universalidad por parte de las categorías emanadas de dicha economía; pero, en cualquier caso, Polanyi no pretendería hacer una enmienda a la totalidad del “corpus teórico” de la economía burguesa, esto es, no pretendería negar su validez también *para* la sociedad mercantil y capitalista.

El antropólogo francés es ciertamente contundente con el trabajo polanyiano. “No pone en duda, pues, el carácter científico del corpus teórico que, en líneas generales, coincide con el neomarginalismo contemporáneo. Lo que niega es que estas teorías puedan aplicarse fuera del contexto institucional e histórico particular de las economías de mercado generalizado. Por tanto, sería absurdo y vano utilizarlas para interpretar el funcionamiento de los sistemas económicos premercantiles e incluso de los mecanismos mercantiles que existen en las sociedades cuya economía depende esencialmente de mecanismos no mercantiles. Al no tener alcance histórico general, las teorías económicas contemporáneas no pueden constituir los fundamentos de una teoría general de las instituciones económicas. Tal teoría sólo podría ser una teoría comparada y una teoría comparada debe tomar sus materiales y sus modelos de los historiadores y los antropólogos. De todos modos, estas dos disciplinas no las pone Polanyi en el mismo plano. Para él, en último análisis, la antropología está llamada a proporcionar a la

---

<sup>201</sup>Godelier, M.: *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1990, p. 209.

historia los modelos que precisa para dar cuenta del funcionamiento original de las instituciones antiguas y de su evolución”<sup>202</sup>. Es más, en última instancia, piensa Godelier, la antropología y la historia económica habrían de unirse para dar lugar al nacimiento de una nueva disciplina, la *antropología económica*, de cuyo arsenal analítico y conceptual podrían extraerse herramientas capaces de dar cuenta de modos de producción decimonónicos y modos de producción neolíticos. Pero esto último es lo que Polanyi no pudo conceder ni a la antropología de corte marxista ni a los epígonos de la economía burguesa, esto es, los antropólogos formalistas.

En cualquier caso, y a modo de crítica definitiva, señala Godelier que la propuesta de Polanyi adquiere una forma inaceptable de empirismo. “Entonces, ¿qué propone Polanyi? Un empirismo también, pero que, desde el primer momento, se proponga desembarazarse de cualquier apriorismo etnocéntrico relativo a los lugares que ocupa, las formas que adopta y los efectos que produce la economía en el interior de las múltiples sociedades que han surgido a lo largo de la historia. Este empirismo se establece, pues, a partir de una crítica, desde luego que limitada pero real, de algunos de los presupuestos ideológicos de los economistas liberales, de su actitud apologética implícita con respecto a la economía de mercado y de su importancia para reconocer la estrechez del campo de aplicación de su propia doctrina teórica”<sup>203</sup>. Sin embargo, justo a continuación Godelier establece su fundamental objeción polémica contra Polanyi. “Esta crítica a los economistas liberales no recae sobre el contenido de sus teorías, sino únicamente sobre su ceguera y su pretensión de utilizarlas fuera de los límites donde se aplican, el sistema económico de mercado generalizado. De todos modos, Polanyi critica explícitamente el sistema en cuanto tal, la economía de mercado, pero en un plano moral y político, cuando denuncia el hecho de que dentro de este sistema, en lugar de subordinarse la economía a los hombres, los hombres se subordinan a la economía”<sup>204</sup>. Aquí es donde se alberga la diferencia esencial entre una propuesta y otra, y Godelier parece detectarla bien cuando quiere advertirnos lo siguiente: la crítica de Polanyi al sistema económico de mercado sería una crítica de corte moral, pero nunca una crítica de corte científico.

Tal vez Godelier, en ese sentido, podría sumarse a esos críticos de Polanyi que lo sitúan en una especie de romanticismo reaccionario que añora la antigua integración

---

<sup>202</sup>Ibíd. p. 212.

<sup>203</sup>Ibíd. p. 216.

<sup>204</sup>Ibíd.

comunitaria del hombre pre-industrial. Pero no creemos que Godelier sea tan ingenuo a ese respecto, y parece aprehender correctamente esa posición polanyiana que reclama una economía *subordinada* a los hombres, integrada a la norma social, en lugar de una economía a cuya lógica implacable y descontrolada quede sometida la entera vida de las comunidades humanas.

Pero es precisamente por lo anterior que la crítica de Polanyi al sistema de mercado no es, ella misma, una crítica también de factura económica, ya que tal vez su mayor preocupación sea, como veremos más adelante, combatir el economicismo producido por un sistema de mercado que subordina la vida de los hombres, en su totalidad, a un aparato económico desbordado y omnipotente. Y es por esto que la crítica de Polanyi se mueve, precisamente, también en un plano moral y político, como señala Godelier. “Era socialista, pero su socialismo humanista consistía ante todo en una actitud moral, filosófica, que no pretendía basarse en los avances de las ciencias del hombre y de su historia”<sup>205</sup>. Interesante conclusión de Godelier, que advierte que Polanyi sí era, en cierto modo, un socialista, pero un socialista humanista que no pretendía o no podía establecer un conocimiento científico de la historia y del hombre.

Como señalábamos hace un momento, destaca Godelier que Polanyi no quiere adentrarse en el problema de la verdad misma del corpus teórico liberal, un corpus que, efectivamente, ni siquiera sería válido para desvelar la lógica profunda del sistema capitalista. Polanyi no pondría en cuestión la verdad misma de las teorías económicas liberales (también en su aplicación al entendimiento de la sociedad capitalista), sino que únicamente pondría en solfa su aplicabilidad universal. En definitiva, y a pesar de las notables divergencias que formalistas y substantivistas mantenían en algunos puntos importantes, pensaba Godelier que finalmente convergían en un mismo empirismo funcionalista.

En realidad, esto es así porque las dos corrientes son dos variedades del empirismo funcionalista que reina en la economía y la antropología anglosajona. Y al emprender el análisis de las relaciones comerciales precapitalistas y capitalistas, se pone de manifiesto esta profunda convergencia, ya que R. Firth, Salisbury, Schneider y los formalistas, por una parte, y Dalton, Polanyi y los substantivistas, por otra, están de acuerdo en afirmar, como empiristas, que las cosas son tal como aparecen, que el salario es el precio del trabajo, que el trabajo es *un* factor de la producción entre otros, y en consecuencia que el valor de las mercancías no reside únicamente en el gasto de trabajo social, etc. Las dos corrientes, pues, están de acuerdo sobre las tesis

---

<sup>205</sup>Ibíd. p. 239.

esenciales de la economía política no marxista y sobre las definiciones «empíricas» de las categorías de valor, precio, salario, beneficio, renta, interés, acumulación, etc. La diferencia, no obstante, es que los substantivistas se niegan a aplicar al análisis de *todos* los sistemas económicos estas categorías, cuya utilización restringen exclusivamente al análisis de las economías de mercado. Por esta razón, Karl Polanyi se adhiere al joven Marx y critica a los economistas que proyectan sobre todas las sociedades un punto de vista «mercantil» de la economía y de las relaciones sociales<sup>206</sup>.

No es baladí la observación de la conexión establecida entre Polanyi y el Marx de los *Manuscritos*, como tendremos ocasión de ver con más detalle.

Godelier vendría a concluir que la mirada teórica de Polanyi no es capaz de reproducir en el concepto la articulación profunda de la evidencia empírica. En efecto, un modo de producción es una realidad que no se da directamente en la experiencia espontánea de los agentes que lo reproducen con su actividad, sino que su emergencia sólo se produce conceptualmente, esto es, en la reconstrucción teórica del conocimiento científico. Es lo que el antropólogo marxista Jonathan Friedman advertía cuando aseveraba que las estructuras de reproducción social no son lo mismo que las estructuras institucionales visibles y observables<sup>207</sup>; en efecto, aquello que aparece como “religión” puede funcionar en la articulación de la reproducción social como superestructura en una sociedad determinada, pero esos mismos rasgos culturales e institucionales que describimos como “religiosos” pueden sin embargo funcionar como relaciones de producción de otra sociedad dada. “Sólo los enfoques estructuralista y marxista se preocupan explícitamente de investigar, bajo la diversidad de las semejanzas o las diferencias, un orden subyacente, la lógica invisible de las propiedades objetivas de las relaciones sociales y de sus leyes de transformación. El gran mérito –y el límite– del empeño de Polanyi es haber explicitado y codificado claramente en un corpus coherente los conceptos descriptivos y empíricos que ya utilizaban desde hace mucho tiempo los historiadores y los antropólogos. Pero estaba condenando por adelantado a sólo poder describir el lugar cambiante de la economía en las distintas sociedades, sin llegar jamás a plantear verdaderamente el problema teórico de sus efectos sobre el funcionamiento y la evolución de las sociedades, de su papel dentro de la historia.”<sup>208</sup>. Desde la óptica de

---

<sup>206</sup>Godelier, M.: “Antropología y economía: ¿es posible la antropología económica?”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 286.

<sup>207</sup>Friedman, J.: “Tribus, estados y transformaciones”, en *Análisis marxistas y antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1977, p. 192.

<sup>208</sup>Godelier, M.: *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1990, p. 232.

Polanyi sólo podría hacerse un inventario empírico del lugar institucional que la economía ha ido ocupando en las distintas sociedades, pero sin poder desvelar el secreto funcionamiento de su articulación interna. “Para explicar los mecanismos internos de la economía de «mercado generalizado», a la que reconoce una posición excepcional, tanto en el plano abstracto de las representaciones teóricas que nos hacemos sobre la economía como en el plano de la realidad histórica concreta, puesto que es el sistema que predomina en el mundo desde hace dos siglos, Polanyi tenía necesidad, no obstante, de una teoría de la formación de los precios, de los beneficios, de la acumulación de capital, etc. Ahora bien, la teoría a la que se adhiere es la más trivial y la más empírica posible. Para él, el valor de las mercancías no es otra cosa que su precio. El precio se «crea» en el mercado mediante el mecanismo de la oferta y la demanda. Salarios, rentas y beneficios son los «ingresos» de los distintos factores de producción, el trabajo, la tierra y el capital”<sup>209</sup>. Pero, para una antropología marxista coherente, semejante descripción empírica de la formación de los precios de los distintos factores de producción no se adentra en el verdadero secreto del mecanismo capitalista.

El otro aspecto decisivo en la crítica de Godelier a Polanyi, y claramente conectado con el que acabamos de describir, radica en lo que concierne al predominio de las *relaciones de producción* con respecto a las *formas de integración o de circulación*, siendo éstas últimas las que Polanyi parece situar en un primer plano. “De modo que Polanyi no pudo abstenerse de constatar empíricamente la existencia de una cierta regularidad estadística en el *predominio* de tal o cual forma de integración de la economía en tal o cual época de la historia de la humanidad, en tal o cual forma de organización económica y social. Pero no quiso ir más lejos: no obstante, hubiera podido hacerlo de haber analizado con mayor detalle lo que él designaba con el término genérico «forma de integración». Pues, de hecho, confunde en este concepto *dos* realidades distintas, las relaciones sociales de producción y las formas sociales de circulación del producto del proceso de producción [...] Ahora bien, estos dos aspectos de la realidad *no están* en el mismo plano. En *todo* sistema económico existe una relación de compatibilidad y de subordinación entre las relaciones de producción y las formas de circulación de los productos materiales. Las relaciones de producción determinan el número, la forma y la importancia respectivas de las formas de circulación del producto social que existen dentro de cada sistema socioeconómico”<sup>210</sup>. La circulación del producto social viene

---

<sup>209</sup>Ibíd. p. 236.

<sup>210</sup>Ibíd. p. 234.



determinada, desde la perspectiva marxista, por la organización productiva, por las relaciones de producción; y es ahí, en esa instancia, en donde la mirada teórica y el concepto científico han de ponerse a trabajar.

Las relaciones de producción, ninguneadas por Polanyi, serían empero la instancia determinante de toda forma de integración y de circulación. “Y para explicar otro hecho sobre el que Polanyi, después de tantos otros, insistió mucho, el hecho del predominio en tal o cual sociedad de las relaciones de parentesco o de las relaciones religiosas o de las políticas, nosotros proponemos como hipótesis de trabajo la idea de que las relaciones sociales, cualesquiera que sean, no desempeñan el papel dominante en la reproducción de las sociedades más que cuando asumen, además de sus funciones explícitas, precisamente la función de relaciones de producción”<sup>211</sup>. Para Godelier, por lo tanto, no se trata tanto de indicar cómo el sustento material de una sociedad puede estar “entrelazado con” o “empotrado en” otro tipo de actividades o dispositivos culturales de cualidad no-económica; lo decisivo, por el contrario, es tener presente que cualquier tipo de relación social, si adquiere el rol de preponderancia en el proceso de reproducción de la formación social, es una relación que adquiere inmediatamente la categoría de “fuerza productiva” y su metabolismo mismo se inscribe como “relación de producción”.

Demasiados antropólogos llegaron a conclusiones precipitadas ante el hecho de que en múltiples sociedades precapitalistas las relaciones de parentesco o las formas político-religiosas parecían dominar el orden social en su estructura y su reproducción. “Muchos fueron los que vieron en estas dominaciones la prueba de que la economía no había determinado mucho el funcionamiento y la evolución de las sociedades precapitalistas no occidentales y de que sólo había desempeñado un papel pequeño en la historia de la humanidad. Yendo hasta el límite, algunos afirmaron, como Warner a propósito de los murngin de Australia, que esta sociedad y otras parecían carecer completamente de estructura económica, ya que no se podía descubrir como *algo distinto* de las relaciones de parentesco; éstas funcionaban, pues, como «institución general», según la feliz expresión de Evans-Pritchard”<sup>212</sup>. Afirma Godelier que esos antropólogos, entre los cuales podría ser incluido Polanyi, no están en condiciones de comprender el hecho de que no es un prerequisite necesario que las relaciones de producción aparezcan como

---

<sup>211</sup>Ibíd. p. 239.

<sup>212</sup>Godelier, M.: “Antropología y economía: ¿es posible la antropología económica?”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976, p. 300.

*desgajadas* del resto de relaciones sociales, como ocurre en la sociedad capitalista, para que la articulación y la evolución de un orden social vengan determinados por su estructura económica, aunque ésta última asuma la forma de relaciones de parentesco o de relaciones político-religiosas. Porque, en definitiva, lo determinante es que dichas relaciones pueden asumir y jugar la función de relaciones de producción y, por lo tanto, aparecer como la instancia que determina en último término la reproducción del orden social.

Como podemos apreciar, por lo tanto, la “lógica profunda” de todo orden social siempre es, para Godelier, una *lógica económica*, aunque ésta quede vehiculada a través de múltiples relaciones sociales de todo tipo, siendo así que, en todo caso, éstas últimas siempre aparecen como la instancia económica determinante de la reproducción de todo orden social. “Si se quiere comprender la lógica real de un sistema económico, se impone el principio metodológico de partir del análisis de la producción y no de la circulación de bienes. Un segundo principio –en el que se basa toda la crítica de la forma de aproximación empirista en las ciencias humanas– es que el análisis de un sistema económico no debe confundirse con la observación de sus aspectos visibles ni con la interpretación de las representaciones espontáneas que se hacen los agentes económicos propios de ese sistema que, mediante su actividad, se reproducen [...] Se ve fácilmente, por lo tanto, que el antropólogo o el economista empirista, partiendo de los «hechos y de las representaciones espontáneas de las relaciones sociales en la mente de los agentes que intervienen en la producción [...] no puede analizar la lógica profunda, invisible, del modo de producción capitalista [ni de ningún otro modo de producción] y no puede sino «reproducir» (de forma más o menos abstracta y más o menos compleja) los aspectos aparentes de estas relaciones»<sup>213</sup>. La lógica subyacente, invisible y objetiva de todas las formaciones sociales es siempre una lógica económica que, aunque pueda ser velada por la evidencia empírica, siempre ha de ser reconstruida como tal por el teórico, por el antropólogo y por el historiador. Lo económico, en última instancia, puede asumir cualquier morfología social; porque, para Godelier, lo decisivo es establecer qué relaciones sociales ejercen la función de *relaciones de producción*, sean éstas relaciones de parentesco o político-religiosas, algo que no aparece ni de lejos en la perspectiva propuesta por Polanyi.

---

<sup>213</sup>Ibíd. p. 287.

Porque, construyendo una réplica a Godelier, debiera tal vez argumentarse que el problema podría consistir en algo anterior, a saber, en determinar si existen, antes del surgimiento de la moderna economía de mercado, algo así como “relaciones sociales de producción”, esto es, algo que pueda legítimamente aislarse teóricamente como tal. Y el problema no se resuelve diciendo simplemente que en las sociedades premodernas las relaciones de parentesco, por ejemplo, *funcionan como* relaciones de producción. El antropólogo y etnólogo Pierre Clastres ya arremetió contra esa antropología marxista que pretendía encajar categorías tales como “relaciones de producción” o “fuerzas productivas” en las sociedades arcaicas o primitivas. “Los especialistas de la economía primitiva, como Marshall Sahlins [...] que se ocupan de etnología, no de catecismo [está aludiendo, entre otros, al propio Godelier] han establecido que la sociedad primitiva funciona precisamente como una máquina de antiproducción; que el modo de producción doméstico siempre opera por debajo de sus posibilidades; que no hay relaciones de producción porque no hay producción, dado que ésta es la menor de las preocupaciones de la sociedad primitiva”<sup>214</sup>. En ese sentido, ni la economización maximizadora habría sido siempre la norma rectora de toda sociedad humana concebible ni las “posibilidades productivas” habrían sido siempre explotadas al máximo de su capacidad. Así lo decía, en efecto, el aludido Marshall Sahlins: “Es fácil documentar gracias a una mayor dedicación etnográfica que las fuerzas productivas están subaprovechadas en las comunidades primitivas”<sup>215</sup>. La producción, en dichas comunidades, siempre es inferior a las posibilidades objetivas existentes; pero es más, se ha de comprender, a partir de lo dicho, que en semejantes contextos lo que puede comprobarse es más bien una “constitución cultural de la vida material”, antes que una mera y mecánica determinación material de toda la vida cultural<sup>216</sup>.

En un mismo horizonte crítico, Jean Baudrillard trató de poner de manifiesto que el pensamiento histórico y antropológico marxista, recayendo en el mismo fetichismo de la economía política a la cual quería oponerse, nos acabó introduciendo también en el “terrorismo del productivismo” y en la matriz hegemónica del valor-trabajo. “Marx quebró la ficción del *homo oeconomicus*, mito donde se resumía todo el proceso de naturalización del sistema del valor de cambio, el mercado, la plusvalía y sus formas. Pero lo hizo en nombre de la emergencia en acto de la fuerza de trabajo, de la fuerza

---

<sup>214</sup>Clastres, P.: “Los marxistas y su antropología”, en *Vuelta*, 122, 1987, pp. 10-15.

<sup>215</sup>Sahlins, M.: *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, p. 66.

<sup>216</sup>Bird-David, N.: “Economies: a cultural-economic perspective”, *International Social Science Journal*, Volume 49, Issue 154, , December 1997, pp.463-475.

propia del hombre de hacer surgir valor por medio de su trabajo (*pro-ducere*), y cabe preguntarse si no hay aquí una ficción análoga, una naturalización análoga, es decir, una convención igualmente arbitraria, un modelo de simulación destinado a *codificar* todo material humano, toda eventualidad de deseo y de intercambio en términos de valor, finalidad y producción”<sup>217</sup>. El desciframiento materialista de toda la historia humana quedaría imposibilitado para comprender todo intercambio (entre los hombres y con la naturaleza) simbólico, gratuito, festivo, improductivo.

Por poner un ejemplo paradigmático de todo lo anterior, la “propiedad de la tierra” en las sociedades arcaicas, y entrecomillamos precisamente para resaltar la diferencia cualitativa esencial que aquí nos traemos entre manos, no está regida por nada análogo al derecho mercantil moderno. Polanyi, citando a una de las figuras más conspicuas de la antropología cultural, nos dice al respecto: “Según lo ha descrito Margaret Mead, era el hombre el que pertenecía a su parcela de tierra y no ésta la que pertenecía al hombre. La conducta no se regía por los derechos de disposición conferidos a los individuos, sino por el compromiso de dichos individuos de cultivar determinadas parcelas de tierra”<sup>218</sup>. El carácter sagrado de la tierra en muchas sociedades arcaicas, en efecto, provoca que la interacción entre el hombre y su medio natural esté cargada de significados que, ni mucho menos, pueden reducirse a su puro valor económico en sentido moderno, esto es, utilitario y productivista; pero dicho carácter tampoco puede comprenderse como un mero epifenómeno ideológico encubridor del verdadero ensamblaje productivo de la organización material de la formación social. La articulación institucional tejida en torno a ese “carácter sagrado” de las tierras habitadas por los miembros de la comunidad decanta formas de obtener el sustento material que pueden no ser aisladas como puras relaciones de producción en sentido marxista, en tanto que la integración material y simbólica del sustento aparece empotrada en “hechos sociales totales” de otra índole, tal y como señalara Mauss.

Toda relación humana habría quedado reducida a la escala de una objetividad funcional-productiva, y el código de la economía política se tornaría universal e imperialista. “La producción, el trabajo, el valor, todo aquello por lo cual emerge un mundo objetivo y por donde el hombre se reconoce objetivamente, todo eso es el imaginario en el que el hombre persigue un desciframiento incesante de sí mismo a través de sus obras, finalizado por su sombra (su propio fin), reflejado por ese espejo operacional, esa

---

<sup>217</sup>Baudrillard, J.: *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 11.

<sup>218</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 125.

especie de ideal del yo productivista, no sólo en la forma materializada de la obsesión económica de rendimiento, determinada por *el sistema* del valor de cambio, sino mucho más profundamente en la *sobredeterminación por el código*, por el espejo de la economía política, en esa identidad que el hombre reviste ante sus propios ojos cuando ya no puede pensarse sino como algo que hay que producir, transformar, hacer surgir como valor”<sup>219</sup>. Lo que habría de ser trasladado al terreno de lo discutible es, precisamente, si el hombre siempre fue, indefectiblemente y ante todo, una *fuerza productiva*. Y a través de dicho traslado sería posible evaluar si es ese el esquema que subyace a toda la economía política burguesa y si Marx, hechizado por ella, se hace solidario de semejantes parámetros en su quehacer teórico. Resultan ciertamente interesantes estas consideraciones de Baudrillard, pues vuelven a situarnos en la perspectiva de un Marx que, presuntamente, acabó sucumbiendo a los postulados antropológicos subyacentes en la práctica teórica de la economía política moderna.

Insiste el pensador francés en presentarnos a un Marx para el cual el trabajo es sacralizado como la única fuente de valor humano y para el que la dialéctica de la producción sustituye todo otro régimen de intercambio concebible, y se convierte en la instancia siempre determinante en última instancia. “Dicho de otro modo, el sistema de la economía política no sólo produce al individuo como fuerza de trabajo vendida e intercambiada: produce también la concepción misma de la fuerza de trabajo como potencialidad humana fundamental [...] En suma, no sólo hay explotación cuantitativa del hombre, como fuerza productiva, por el *sistema* de la economía política capitalista, sino también sobredeterminación metafísica del hombre, como productor, por el *código* de la economía política”<sup>220</sup>. El sujeto sólo puede aparecer como *productor*, y su acción sólo puede aprehenderse dentro de los parámetros de una racionalidad economicista que pretende desvelar no sólo el secreto último de nuestra forma de vida industrial y moderna sino asimismo la práctica cultural de todas las sociedades pretéritas, siempre vertebradas por lo económico-productivo como instancia absolutamente determinante.

Meillasoux, en *Femmes, greniers, capitaux*, esboza una crítica a la etnología clásica por lo que respecta a la comprensión que ésta hace de las llamadas culturas primitivas, a las que el antropólogo francés prefiere denominar, por de pronto, y desde posiciones analíticas marxistas, “comunidad doméstica” o “modo de producción doméstico”. La etnología clásica estudia la reproducción, con diferentes matices, desde la matriz de las

---

<sup>219</sup>Baudrillard, J.: *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 200, p. 12.

<sup>220</sup>Ibíd. p. 28

relaciones de parentesco, y tal perspectiva supone comprender el fenómeno reproductivo desde categorías no científicas o, lo que es lo mismo, desde puras proyecciones ideológicas. “La organización social de la comunidad agrícola doméstica está construida simultáneamente, y de manera indisociable, alrededor de las *relaciones de producción*, tal como se constituyen a partir de las obligaciones económicas impuestas por la actividad agrícola, realizada en las condiciones definidas por el nivel de las fuerzas productivas, y alrededor de las *relaciones de producción* necesarias para la perpetuación de la célula productiva”<sup>221</sup>. Esa es tal vez la piedra de toque, el núcleo teórico diferencial que puede descubrirse entre la concepción polanyiana y una antropología de perfil marxista, a saber, la concepción de que la comunidad humana primitiva o neolítica es ante todo, y primordialmente, una “célula productiva”.

La crítica marxista de Meillasoux vendría a decir que la antropología clásica habría estudiado la “reproducción de la fuerza de trabajo” a partir de meros epifenómenos superestructurales, obviando su base material, y dejando de ese modo inexplicados los sistemas de parentesco, que aparecen así como fundantes y autoexplicados; porque, en efecto, los marcos parentales y de filiación, como cristalizaciones o codificaciones institucionales, responden a las relaciones establecidas entre los productores a través de una estructura económica necesaria. “Las relaciones de producción y de reproducción se nos aparecieron como el substrato de las relaciones jurídico-ideológicas del parentesco”<sup>222</sup>. Creemos estar en lo cierto cuando afirmamos que Polanyi no podría comulgar con proposiciones de esta envergadura, ya que los presupuestos antropológicos polanyianos no pueden entender que toda la institucionalidad social de una comunidad humana pueda comprenderse como un mero efecto mecánico de la disposición y desarrollo de las fuerzas productivas, convirtiendo a éstas en el único engranaje social por excelencia y en el único resorte capaz de poner en movimiento toda la vida de la comunidad.

Pero lo que Meillasoux quiere realizar es, precisamente, una labor que acabe desentrañando y desvelando las condiciones de producción y reproducción que articulan internamente el llamado “modo de producción doméstico”, mostrando, una vez más, que los sistemas de parentesco son sólo un reflejo de dicha articulación material. Una vez más, en efecto, parece que la antropología marxista pretende encontrar el secreto estructuralmente económico que subyace a todas las morfologías sociales. “La etnología

---

<sup>221</sup>Meillasoux, C.: *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo Veintiuno, México, 1989, p. 61.

<sup>222</sup>Ibíd. p. 73.

clásica, más inclinada a entender los conceptos al nivel de la representación que se hacían los interesados que al análisis de los fundamentos de la organización social, creyó haber encontrado en el parentesco la clave de la antropología. Ilusión compartida por el protomarxismo estructuralista que, yendo incluso más lejos, atribuye al parentesco el doble estatus de infraestructura y de superestructura (Godelier, 1970, 1973 b), de alfa y omega de toda explicación concerniente a las sociedades primitivas. El parentesco engendraría así, en cierta medida, su propia determinación. De donde, en esta perspectiva, se deduce que la economía está determinada por la evolución social y que el materialismo histórico no tiene ninguna base científica. Sin embargo vimos que la infraestructura no suscita relaciones de parentesco sino relaciones de producción. La necesidad de reproducir estas relaciones de producción, que sólo se establecen mediante la producción del productor, constriñe a las primeras en lazos individuales y las sitúa en un marco institucional destinado a manipularlas para adaptarlas a las exigencias de la organización y del control de esta producción [...] El análisis anterior demuestra que las sociedades «primitivas» no escapan al materialismo histórico”<sup>223</sup>. Si en Godelier las propias relaciones de parentesco funcionan ellas mismas como “relaciones de producción”, Meillasoux parece querer indicarnos, de nuevo, que la gramática de los sistemas de parentesco está determinada, en última instancia, por las articulaciones de la base material económica, articulaciones que aparecen como trascendentes a todo cuerpo social en tanto que estructurantes y posibilitadoras de dichos cuerpos. Lo que Polanyi no estaría dispuesto a admitir, como tampoco lo admitía Mauss, es que la institución del parentesco, en sus múltiples formas, se *reduzca* en última instancia a una articulación profunda de índole puramente productivista y económica. El economicismo, el gran prejuicio teórico que Polanyi combate incesantemente, también hizo presa en la teorización histórica y antropológica de la tradición marxista.

Teniendo presente esta semblanza de los presupuestos de lo que puede denominarse campo de la “antropología marxista”, hemos de comprender cuál puede ser el sentido de la intervención polanyiana en lo que atañe a dicha antropología. Dicen Álvarez Uría y Varela en su presentación de *La gran transformación*: “Por lo que se refiere al marxismo [Polanyi] se interesa más por *La situación de la clase obrera en Inglaterra* que por los análisis de las formaciones sociales realizados a partir de las determinaciones económicas. Precisamente su cuestionamiento de la centralidad de la

---

<sup>223</sup>Ibíd. p. 76.

economía de mercado le permite reprochar a Marx, y sobre todo a los marxistas, la primacía que conceden a las relaciones de producción a la hora de desentrañar la verdad profunda de las variadas formas que adoptan las relaciones sociales. Esa función heurística de la economía sería un efecto inducido en el marxismo por el credo liberal que tiende a proyectar sobre la historia de las sociedades la interpretación económica que pretende institucionalizar en la sociedad de mercado. Kar Polanyi invierte la propuesta, precisamente porque en las sociedades en las que reina a sus anchas el mercado autorregulador la sociedad permanece prisionera de las relaciones económicas y el liberalismo económico promueve un sistema de explicación radicalmente pernicioso que atenta contra los fundamentos mismos de la sociedad, contra la sociabilidad en cuanto tal”<sup>224</sup>. Es evidente, en ese sentido, que Karl Polanyi estaría delimitando claramente su posición contra el marxismo economicista cuando concibe que la historia de las civilizaciones, y en especial la de todas aquellas sociedades que pueden ser denominadas arcaicas o neolíticas, que son de las que se ocupa primordialmente la antropología, no pueden abordarse desde unos presupuestos que permanezcan anclados en la “determinación económica” de toda la vida cultural y en la presuposición de unas relaciones de producción que unilateralmente prefiguran toda la contextura institucional del orden social. Y lo mismo puede decirse acerca de la historia de las sociedades antiguas, feudales o, en general, premodernas.

Si el economicismo consiste precisamente en la elaboración de una interpretación *puramente* económica de todas las culturas humanas dadas en cualquier período histórico, hemos de tener presente que tal doctrina sólo se hace posible y plausible en una sociedad de mercado, precisamente porque en ésta sí se está produciendo de manera inédita una determinación cada vez más absolutamente económica de todas las formas de vida. Volveremos a tratar extensamente este asunto.

Ahora, para seguir indagando en este radical contraste de perspectivas antropológicas, no podemos dejar de mencionar a Marvin Harris, que ensaya una explicación de corte tecnoeconomicista a la hora de dar cuenta de todos los sistemas socioculturales; Harris estableció las coordenadas metodológicas de su materialismo cultural a través de un principio que él denominaba “determinismo infraestructural”<sup>225</sup>. Y nos interesa mencionar esta perspectiva precisamente en tanto que pretende explicar los rasgos

---

<sup>224</sup>Álvarez Uría, F.; Varela, J.: “Introducción” a *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989, p. 16.

<sup>225</sup>Harris, M.: *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982, p. 72.



culturales a través del desvelamiento de la infraestructura económico-ecológica que subyace siempre a todos ellos<sup>226</sup>.

Enfrentándose a las concepciones antropológicas que él denominaba “idealismos culturales”, Harris podía concluir que todos los rasgos religiosos, simbólicos, rituales e ideológicos, todas las formas de parentesco, todo lo sagrado, todos los tabúes, todo ello, concluía, encerraría en última instancia un secreto ecológico y energético. “La infraestructura, en otras palabras, representa la principal zona interfacial entre naturaleza y cultura, la región fronteriza en la que se produce la interacción de las restricciones ecológicas, químicas y físicas a que está sujeta la acción humana con las principales prácticas socioculturales destinadas a intentar superar o modificar dichas restricciones”<sup>227</sup>. La consistencia de las “superestructuras” culturales viene determinada, en su configuración y desarrollo, por el equilibrio ecológico de una población y sus recursos materiales de subsistencia. “[...] parece razonable buscar los comienzos de las cadenas causales que afectan a la evolución sociocultural en el complejo de actividades corporales consumidoras de energía que inciden sobre el equilibrio entre el tamaño de cada población humana, la cantidad de energía dedicada a la producción y la provisión de recursos necesarios para el sostenimiento de la vida”<sup>228</sup>. Se trata de mostrar que toda cristalización cultural tiene que ver, irremediablemente, con la obtención de proteínas, aunque no aparezca así a la conciencia de los actores culturales en cuestión (perspectiva emic, en la terminología usada por Harris). Todo lo cual, evidentemente, se sitúa en la órbita de la llamada “ecología cultural”, cuyos postulados habían quedado nítidamente explicitados en buena parte de la obra de Leslie A. White. En 1943, en efecto, el antropólogo estadounidense formulaba su ley de la energía y la evolución cultural; las dinámicas culturales, a través de esta formulación, vienen determinadas por una ley de validez general que proviene de la energía per capita que una sociedad es capaz de movilizar, controlar y explotar.<sup>229</sup>

Muy bien podría emparentarse la propuesta de Harris con aquella, ya canónica, que desarrollara Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. “El móvil esencial y decisivo al cual obedece la humanidad en la historia, es la producción y la reproducción de la vida inmediata. A su vez, éstas son de dos clases. Por un lado, la

---

<sup>226</sup>Bueno, G.: “Determinismo cultural y materialismo histórico”, *El Basilisco*, número 4, Septiembre-Octubre, Oviedo, 1978.

<sup>227</sup>Harris, M.: *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982, p. 73.

<sup>228</sup>Ibíd. p. 74.

<sup>229</sup>White, L. A.: *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 341.

producción de los medios de existir, de todo lo que sirve para alimento, vestido, domicilio y de los utensilios que para ello se necesitan; y por otro, la producción del hombre mismo, la propagación de la especie”<sup>230</sup>. En Engels encontramos, en efecto, ese incisivo naturalismo que estuvo presente en mayor o menor medida en todas las tradiciones del pensamiento antropológico que han podido encuadrarse dentro de las diversas modalidades de materialismo y ecología cultural.

Karl Polanyi, en contraposición a toda concepción ecológico-materialista de las culturas humanas, concebía que éstas no pueden explicarse y entenderse como un mero dispositivo para satisfacer las necesidades más elementales del hombre; lo deja claro cuando cita en su principal obra un texto de la antropóloga Margaret Mead: “Las metas por las que trabajarán los individuos están culturalmente determinadas, y no son una respuesta del organismo a una situación externa culturalmente indefinida, como una mera escasez de alimento”<sup>231</sup>. La cultura no es un mero instrumento para obtener proteínas, para meramente ejecutar el metabolismo con el entorno ecológico; y en cualquier caso, las necesidades son determinadas culturalmente, y no están dadas siempre de una misma y natural manera.

Marshall Sahlins, en este mismo horizonte crítico abierto por Polanyi, señalaba que *lo* que los hombres producen y *cómo* lo producen depende de los esquemas culturales que codifican la variabilidad y la cualidad de dicha producción. “La producción, en consecuencia, es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto de ella. Es una intención cultural. El proceso material de la existencia física es organizado como un proceso significativo de ser social, que representa para los hombres, puesto que siempre están definidos culturalmente en determinadas formas, su único modo de existencia”<sup>232</sup>. Una explicación cultural, o culturalista, de la producción entiende que ésta no puede estar sujeta a la inmanencia natural de la pura necesidad física, pues de lo contrario ésta última aparece como abstracta, indeterminada e inespecífica, siendo así que todo sistema de necesidades se presenta siempre ya en una codificación simbólica y cultural previa. “En los análisis históricos de Marx, la naturaleza de la racionalidad económica se presenta como algo evidente por sí mismo, como algo que se deriva de la necesidad natural de la producción [...] El punto decisivo es que la eficacia *material*, la practicidad, no existe en ningún sentido absoluto, sino

---

<sup>230</sup>Engels, F.: *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Fundamentos, Madrid, 1970, p. 12.

<sup>231</sup>Citado por Polanyi en *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 216.

<sup>232</sup>Sahlins, M.: *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 169.

sólo en la medida y bajo la forma proyectadas por un orden cultural”<sup>233</sup>. No existe, en definitiva, una necesidad económica *anterior* al entramado institucional dentro del cual se desarrolla la vida social y material de una comunidad humana y a la que dicho entramado haya de subordinarse con una necesidad unidireccional, mecánica y absoluta. En todo caso, lo que podría denominarse “económico” en un sentido substantivo-polanyiano aparece “después”, esto es, en el interior del entramado institucional, ya que es éste el que traza y prefigura los modos de integrar dicho sustento material. Puede decirse, por lo tanto, que no existe una lógica económica autónoma y preexistente a todos los órdenes institucionales.

Un poco más adelante, Sahlins prosigue lúcidamente con su crítica culturalista al materialismo histórico. “Como corolario específico, ninguna forma cultural puede ser leída a partir de un conjunto de «fuerzas materiales», como si lo cultural fuese la variable dependiente de una ineludible lógica práctica [...] Esto no supone que debamos adoptar una explicación idealista, y entender que la cultura camina por la sutil atmósfera de los símbolos. No se trata de dejar de lado, en la explicación, las fuerzas y constricciones materiales, o de entender que no tienen efectos reales sobre el orden cultural. Se trata de que la naturaleza de esos efectos no puede ser leída en la naturaleza de las fuerzas, porque los efectos materiales dependen de su encuadre cultural [...] El problema del materialismo histórico –problema compartido con todas las teorías naturalistas de la cultura– reside en que acepta al interés práctico como una condición intrínseca que se explica por sí misma, inherente a la producción y, por lo tanto inderivable hacia la cultura”<sup>234</sup>. En cualquier caso, el momento de la producción no se constituye, por sí mismo, en el núcleo racional de inteligibilidad de cualquier orden social; el momento del trabajo, de la técnica y de la satisfacción de necesidades materiales, ese momento, decimos, no se despliega a través de una lógica autónoma y autoexplicada, sino que aparece como integrado en unos entramados institucionales que le dan un sentido y una dirección determinadas. Creemos que la crítica de Sahlins se halla muy influida por Karl Polanyi, según se desprende de los presupuestos antropológicos de éste, sobre los que investigaremos abundantemente en el próximo capítulo.

---

<sup>233</sup>Ibíd. p. 165.

<sup>234</sup>Ibíd. p. 204.

Hemos de concluir que un “estrecho racionalismo tecnológico”, del que nos advertía Lewis Mumford<sup>235</sup>, y que proyectaba una imagen del hombre cuya esencia radicaba de manera primigenia en la fabricación de utensilios y herramientas, podía llegar a incurrir, rebasando su inexcusable virtud explicativa, en un romo determinismo que redujera toda la complejidad del universo cultural humano al mero expediente de la resolución técnica de problemas energéticos y biofísicos. “El enterramiento del cuerpo nos dice acerca de la naturaleza del hombre mucho más de lo que nos diría la herramienta con que se cavó la sepultura”<sup>236</sup>. La vida antropológica, por lo tanto, se despliega en un entramado complejo que no encuentra su razón de ser última en la mera actividad técnica, ya que incluso ésta última aparece entretejida con otros motivos, instituciones, normas y finalidades que no quedan reducidos en su significado último a la mera instrumentalidad energética.

El hombre es preeminentemente el animal manual: su índice y su pulgar opuestos y sus brazos libres le han dado el poder de manipular lo que le rodea, que ninguna otra criatura posee. Ninguna visión orgánica del hombre puede, por lo tanto, ignorar el peso y el significado de las técnicas humanas [...] Pero eso no es lo mismo que decir que las necesidades económicas y los procedimientos técnicos se perpetúan y transforman de por sí, y que la vida del hombre en el trabajo constituye su única realidad esencial. Aquellos que creen en el determinismo económico como única clave de la historia atribuyen una vida independiente a los mecanismos y conciben la comunidad humana como si fuera moldeada pasivamente por ellos. Sostener que el hombre es condicionado completamente por sus agentes de producción es tan falso como sostener que puede eludir absolutamente sus efectos penetrantes<sup>237</sup>.

En este texto de Mumford, que pertenece a un trabajo aparecido en 1944, queda sintetizada toda la sustancia de lo que se ha querido mostrar en este epígrafe. La cultura humana no puede ser explicada, en su consistencia y evolución, a través de un mecanismo tecno-económico concebido como independiente, autónomo y unidireccionalmente determinante. Porque los hombres, en realidad, nunca fueron seres cuya condición fuera esencialmente económico-técnica.

---

<sup>235</sup>Mumford, L.: *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2010, p. 10.

<sup>236</sup>Ibíd. p. 44.

<sup>237</sup>Mumford, L.: *La condición del hombre*, OCEA, Buenos Aires, 1948, p. 10.

## 5. La intervención polanyiana

El análisis de la teoría económica, como vimos extensamente en el anterior capítulo, se fundamenta en un modelo dentro del cual los diferentes sujetos económicos toman decisiones, asignan recursos, y en general actúan conforme a una racionalidad que, en última instancia, está informada por unos precios fluctuantes cuyo movimiento se determina recíprocamente a través de los sucesivos equilibrios de una oferta y una demanda que, a su vez, vienen determinadas por las decisiones y las asignaciones efectuadas por los otros agentes económicos participantes. Dichos agentes han de moverse, además, por la norma de obtener una reducción de los costes invertidos y una maximización de la ganancia. Ese es el modelo ideal del comportamiento económico universal, esbozado por la teoría económica ortodoxa y asumido como presupuesto modular por parte de una antropología de corte formalista que, como hemos podido ver, postula semejante concepto de economización como válido incluso para sociedades donde no hay mercados formadores de precios.

Pero cuando no existen estas condiciones ni estas reglas y, principalmente, cuando no existen las instituciones que encarnan dicho conjunto de condiciones y reglas, el análisis económico basado en el modelo ideal del mercado autorregulado no puede ser válido. Y esta es la gran objeción que irán construyendo Polanyi y el grupo de investigadores partidarios de la perspectiva antropológica substantivista.

En ese sentido, hay razones para decir que apenas ninguna institución social estudiada por antropólogos, etnólogos o historiadores de las civilizaciones humanas premodernas responde empíricamente al mencionado modelo, aunque bien es cierto que la sociedad occidental a partir del siglo XIX se adentra en un proceso histórico real que tendencialmente se aproxima a la realización de semejantes pautas. Por ello, no es casual que la teoría económica sólo haya desarrollado de una manera pulida y sistemática su *corpus* en la era moderna, justo cuando el sistema económico capitalista iba produciendo en las formas de vida históricas un tipo de *hombre económico* cada vez más homogéneo, esto es, cuando las condiciones reales producían un tipo de hombre cada vez más parecido a la abstracción científica del *homo oeconomicus* excogitado por la teoría económica ortodoxa. La sociedad moderna, en tanto que desarrollada cada vez más como sociedad meramente económica, otorga verosimilitud al modelo economizador que aquí venimos explicando. Pero sólo la sociedad moderna empieza a ajustarse vital e históricamente a la racionalidad económica entendida en sentido formal.

Los mercados autorregulados, empero, y esta es una tesis polanyiana muy importante, son la anomalía exótica en la historia de las civilizaciones humanas. Los mercados formadores de precios son una excepción que el historiador y el antropólogo pueden constatar, ya que parece quedar corroborado que una gran parte de la trayectoria de la historia humana se ha desarrollado, por ejemplo, con mercados organizados por precios fijos o directamente a través de otras instituciones económicas completamente distintas y ajenas al mercado, vertebradas por sistemas de reciprocidad y redistribución cuya normatividad interna nada tenía que ver con un libre juego del mecanismo demanda-precio-oferta.

Las características de estos procesos económicos ajenos al mecanismo institucional del mercado formador de precios, por lo tanto, habrían de ser estudiadas no por los cánones de la teoría económica ortodoxa sino por otras disciplinas más familiarizadas con instituciones ajenas al mercado. En suma, puede afirmarse que el sistema de mercado, utilizado como paradigma y modelo ideal en la teoría económica ortodoxa, no coincide con lo que suelen encontrarse los antropólogos e historiadores en las sociedades primitivas y premodernas.

En definitiva, en el capítulo que sigue trataremos de comprender el sentido último de la frontal crítica que Polanyi elabora contra lo que él denominaba “falacia económica” y “racionalismo económico”.

### **5.1 La importancia filosófica del debate en el interior de la antropología económica**

La antropología económica era una disciplina joven, cuyo nacimiento académico formal suele situarse en la obra *Economic Life of Primitive People*, publicada por Melville Herskovits en 1940. Naturalmente, los aspectos que tienen que ver con la “vida económica” de las sociedades arcaicas ya habían sido tratados de alguna manera por autores anteriores, pero siempre de una manera deslavazada e inespecífica. Malinowski, en su clásico trabajo de 1922, se quejaba precisamente de esto. “En realidad, la economía es una materia muy escasamente tocada tanto en las obras teóricas de

etnología como en las relaciones de los trabajos de campo”<sup>238</sup>. Y vinculada a esta queja aparecía una segunda que Malinowski no pudo dejar de señalar, a saber, la aplicación ilegítima de los modelos de la teoría económica ortodoxa, fundamentados en el *homo oeconomicus*, a las culturas premodernas. “Pero, no obstante, dejando completamente de lado el hecho de que, paradójicamente, es equivocado simplificar las cosas mediante la introducción de falsedades, el etnógrafo tiene el derecho y la obligación de protestar contra la intromisión, realizada desde el exterior, de datos falsos en su campo de estudio”<sup>239</sup>. Como puede observarse, la constitución misma de la disciplina no estaba exenta de problemas teóricos y metodológicos de largo alcance.

La denominada “controversia formalistas-substantivistas” se desarrolla aproximadamente en dos grandes etapas: en los años 40 con las discusiones de Herskovits y Firth frente a Thurnwald y Malinowski, y en los años 60 con Leclair, Scheneider y Burling, frente a Polanyi, Dalton y Sahlins. Pero queremos destacar que este debate, a su vez, responde a un trasfondo más amplio que abarca a los postulados mismos de la teoría económica ortodoxa o, más concretamente, a las discusiones fundamentales generadas en torno al afianzamiento de los presupuestos neoclásicos. “La historia de la antropología económica puede explicarse en gran parte como un debate contra los preceptos de la economía neoclásica tal como fueron formulados por los marginalistas y expuestos por Lionel Robbins (1932)”<sup>240</sup>. Lo más importante es comprender precisamente ese *contra*, pues el surgimiento de esa nueva disciplina académica dentro de las ciencias humanas y sociales es incomprensible si no se percibe, no ya sólo en su mismo acto de fundación, sino también en su periodo de consolidación, una clara disputa entre los que intentan contrarrestar el imperialismo explicativo de las tesis marginalistas y aquellos otros que tratan de afianzar dicho imperialismo.

Pero el debate en el interior de la antropología económica, sin duda interesante por sí mismo en muchas de sus vertientes temáticas<sup>241</sup>, tiene no obstante importantes consecuencias que van más allá de lo que puedan dar de sí las polémicas académicas dentro de una especialidad regional, cuya configuración como tal es ya una cuestión sumamente significativa. Lejos de constituir una discusión meramente sectorial, por lo

---

<sup>238</sup> Malinowski, B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, 1986, p. 97.

<sup>239</sup> *Ibíd.* p. 76.

<sup>240</sup> Molina, J. L.; Valenzuela, H.: *Invitación a la antropología económica*, Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 15.

<sup>241</sup> Narotzky, S.: “Economía y cultura: la dialéctica de la antropología económica”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, 19, 2003, pp. 133-143.

tanto, lo que allí se ventila tiene suma importancia teórica para la comprensión que de sí misma pueda llegar a tener la cultura occidental a través de su desarrollo industrial capitalista. Es así, pues, que en última instancia, el debate y la discusión de Polanyi con los llamados antropólogos “formalistas”, con la teoría económica ortodoxa y con la doctrina del liberalismo económico en general tenía un móvil más amplio y un desarrollo más profundo que la mera rencilla académica. El recorrido de dicha disputa, en efecto, ahondaba en los diversos modos que puede adoptar la organización social y económica, comprendiendo los diversos e irreconciliables significados de lo económico, y transitando por la comprensión misma de lo que constituye la ubicación de los hombres en su mundo de relaciones comunitarias y sociales.

Es en este contexto más amplio en el que tenemos que escuchar al propio Polanyi, cuando nos habla de un pensamiento que permanece atrapado en una muy específica visión de lo que es y significa la realidad económica. Porque según concebamos la realidad de lo económico, así estaremos apuntalando un significado u otro del ser mismo del hombre en su relación con los otros hombres. Creemos, en ese sentido, que la antropología económica muestra un camino expedito hacia la antropología filosófica. “Nuestro pensamiento social, enfocado como está en la esfera de lo económico, está por esa misma razón mal preparado para enfrentarse a las necesidades económicas de esta época de cambios. Una sociedad netamente de mercado como la nuestra, tiene que encontrar difícil, si no imposible, apreciar equitativamente las limitaciones de la importancia de lo económico. Debido a que las actividades diarias del hombre han sido organizadas a través de mercados de varios tipos, basados en motivos puramente de beneficio, determinados por actitudes competitivas, y gobernados por una escala de valores utilitaria, la sociedad humana se ha convertido en un organismo que está, en sus aspectos esenciales, subordinado a los propósitos de lucro. Habiendo convertido el hombre la ganancia económica en su fin absoluto, pierde la capacidad de relativizarla mentalmente. Su imaginación queda encerrada en los límites de la incapacidad [...] En su ignorancia, no puede entender ni las verdaderas condiciones previas de supervivencia ni las formas menos evidentes de conseguir lo posible. Esta obsoleta mentalidad de mercado es, a mi parecer, el principal obstáculo para hacer un enfoque realista de los problemas económicos de las futuras décadas”<sup>242</sup>. He aquí una de las claves hermenéuticas más importantes que hemos de utilizar para comprender cabalmente la

---

<sup>242</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 62.



intervención polanyiana. De lo que se trata, entre otras cosas, es de situar esa “mentalidad de mercado” en su contingencia histórica, deshaciendo su “evidencia naturalizada” para con ello desbloquear un imaginario que, compuesto de prejuicios economicistas, no puede ya siquiera intuir que “el lugar de la economía”, parafraseando al propio Polanyi, haya podido ser (y, lo que es más importante, pueda llegar a ser) otro distinto al lugar *totalizador* que ocupa en la sociedad de mercado.

Esa comprensión economicista de la propia cultura y de todas las otras culturas que en el mundo han sido y son, y que en las modernas sociedades industriales estaba empezando a desarrollarse hasta sus últimas consecuencias, dicha autocomprensión economicista, decimos, se acabó manifestando como síntoma de un proceso histórico de gran envergadura por el cual el *determinismo económico* estaba empezando a resultar verosímil, pues sus principios habían ido parcialmente cumpliéndose. Lo que Polanyi nos dice es que una tesis antropológica descabellada e irreal estaba, paradójicamente, empezando a efectuarse paulatinamente en las modernas sociedades industrialmente más avanzadas. “Afirmar que los hábitos y costumbres de la sociedad de mercado tienden a ir acompañados de un cierto tipo de razonamiento económico, es enteramente compatible con el más absoluto rechazo de la visión ilusoria del predominio eterno del factor económico en los asuntos humanos. El siglo diecinueve, que universalizó el mercado, experimentó el determinismo económico en su vida diaria y se inclinó a presumir que tal determinismo era eterno y general. Su dogmatismo materialista con respecto a los hombres y la sociedad reflejaba las instituciones que conformaron su entorno. Afirmar que tales nociones centradas obsesivamente en lo económico, reflejando unas condiciones temporales, resultan un obstáculo para la solución de problemas más amplios [...] es, simplemente, mostrar lo evidente”<sup>243</sup>. Es una institucionalidad exótica y desmedida, anómala desde todo punto de vista histórico, la que ha acabado configurando una subjetividad compuesta de economicismo; y es más, ha acabado configurando una conciencia que es ya incapaz de dejar de encontrar la preeminencia absoluta de lo económico en toda sociedad humana posible.

Polanyi trata de mostrar las falsas evidencias que se amalgaman en el prejuicio economicista construido por la ideología económica moderna para comprender que esa visión del mundo quedó aquilatada a través de un complejo proceso histórico-cultural violento y contingente. En el curso de dicho proceso el “factor económico” había

---

<sup>243</sup>Ibíd. p. 63.

empezado a configurarse, efectivamente, como lo absoluto determinante o como la razón de ser última del cuerpo social. Pero esta verdad era sólo una “verdad moderna”, y no la verdad inmutable de toda la historia de los hombres, aspecto éste que no podía sino separar a Polanyi de las concepciones históricas deterministas y reduccionistas de la tradición marxista<sup>244</sup>.

El “predominio eterno del factor económico en los asuntos humanos”, en el nivel tecno-material, y las “nociones centradas obsesivamente en lo económico”, en el nivel de la representación ideológica y discursiva, son los corolarios de una civilización muy concreta y muy reciente que, lejos de poder sintetizar la norma universal de las sociedades humanas, ha de comprenderse, antes al contrario, como una suerte de desviación histórica de la norma antropológica común. Esta es la matriz en la que piensa Polanyi de forma aguda y crítica, y de ahí emana su profunda comprensión antropológica del devenir histórico de las sociedades modernas.

Esa obsesión por lo económico que acabará seduciendo e impregnando a las ciencias sociales en su conjunto, y finalmente también a la antropología, estaba alimentada por y fundamentada en una creencia en el determinismo económico, de la que participó no sólo el liberalismo sino también el marxismo vulgarizado. Esa obsesión, decíamos, acabó cristalizado en una racionalidad economicista que aprehendía (o, al menos, aspiraba a aprehender) todos los ámbitos de la cultura y todas las ramas de la ciencia social. Una cristalización del economicismo, o economismo, que acabó funcionando ideológicamente como el correlato azorante que acompañaba a un proceso histórico por medio del cual el mundo de los hombres iba quedando progresivamente reducido a la mera *reproducción totalizadora* de un aparato tecno-económico incontrolado y autonomizado, esto es, desgajado del cuerpo social y sustraído a toda normatividad comunitaria extraeconómica. En aparato tecno-económico, por lo tanto, se decantó como un mecanismo institucionalmente emancipado de toda otra limitación o constricción social (normativa e institucional) que ocupaba tendencialmente todo el espacio de lo social y fagocitaba en su dinámica interna todo el tejido vital del mundo de los hombres.

El sentido común de las gentes, nos dirá Polanyi, va quedando pertrechado con esa falsa evidencia que nos quiere enseñar que el hombre es, que siempre fue y será, un ser *esencialmente económico*, esto es, un ser económico antes que cualquier otra cosa. Su

---

<sup>244</sup>Hemos estudiado este asunto con mayor detenimiento en el epígrafe 4.6 de esta investigación, “Disonancias polanyianas con la antropología marxista y la ecología cultural”.

polémica con los antropólogos formalistas, por lo tanto, ha de comprenderse desde una perspectiva amplia, como el aspecto de una lucha que no es sólo académica sino que responde, en última instancia, al efecto de una sublevación moral contra la pretensión de *reducir* la vida de los hombres a su expediente puramente economizador. Porque dicha pretensión fue, nada menos, la pretensión utópica de toda una civilización que fracasó pero cuyo recorrido trajo consigo un desastre social y una descomposición antropológica de enormes proporciones.

En ese sentido, parece evidente que el pensamiento polanyiano alberga una vocación que es también práctica y que puede cristalizar en ciertos programas de intervención política. “En última instancia, Polanyi pretendía fundamentar la necesidad política de excluir del intercambio ciertas áreas sociales demasiado importantes como para estar sujetas a esa comprensión deportiva de la vida en común que está dispuesta a jugarse la supervivencia colectiva a los azares de la competición y la búsqueda de ventaja individual”<sup>245</sup>. Que los destinos de una sociedad no dependan *enteramente* de la concurrencia caótica en espacios mercantilizados de sujetos atomizados que sólo persiguen la satisfacción de su propio interés, y que alguna suerte de democracia económica pueda mediar en la organización del sustento material de una colectividad, constituye el horizonte teórico y moral que jamás se diluyó en el discurrir del pensamiento de Karl Polanyi.

## **5.2 Respuesta substantivista a la falacia económica. Crítica del racionalismo económico**

Afirma Polanyi que se ha de partir, para poder empezar a deshacer todos los importantes equívocos que aparecen enhebrados en la doctrina liberal, del reconocimiento de un hecho determinante, a saber, la existencia de dos significados distintos del término “económico”. Este punto de partida nos parece irrenunciable para empezar a calibrar en su justa medida la propuesta polanyiana.

Se han de diferenciar claramente, en efecto, dos significados distintos de la noción de “económico”: significado *real* o *substantivo* y significado *formal*. El propio Polanyi ensaya esta distinción de la siguiente manera: “El significado real deriva de la

---

<sup>245</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en *El sustento del hombre*, Polanyi, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 24.

dependencia en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y a sus semejantes para conseguir el sustento. Se refiere al intercambio con el entorno natural y social, en la medida en que es esta actividad la que proporciona los medios para satisfacer las necesidades materiales”<sup>246</sup>. La actividad económica substantiva es, en la concepción polanyiana, esa praxis a través de la cual una comunidad humana o un cuerpo social obtienen todo aquello que necesitan y requieren para su sustento, esto es, todo aquello a través de lo cual queda garantizada la subsistencia y reproducción de una sociedad dada; pero esa actividad ha de ser concebida como una praxis cultural que está irremediabilmente mediada e institucionalizada de múltiples formas. Esto último reviste una trascendencia decisiva, como iremos viendo.

El significado formal de economía, sin embargo, es algo bien distinto. “El significado formal deriva del carácter lógico de la relación medios-fines, evidente en palabras como *economización*. Se refiere a la elección entre los usos diferentes de los medios, dada la insuficiencia de estos medios, es decir, a la elección entre utilizaciones alternativas de recursos escasos. Si llamamos lógica de la acción racional a las normas que rigen esta elección de medios, podemos designar a esta variante de la lógica con el término improvisado de economía formal”<sup>247</sup>. Se ha de notar, en primer lugar, que este significado de lo económico es mucho más restringido que el anterior. En efecto, ambos sentidos no pueden superponerse sin más, ya que sus significados no coinciden, no equivalen, pues la economización formal sólo ocurre dentro de determinados parámetros que, históricamente, han tenido una existencia muy reciente dentro del devenir de las culturas humanas. Es decir, los parámetros de la economización formal sólo se han encarnado institucionalmente en la moderna economía de mercado. Sin embargo, el campo de lo económico *en sentido substantivo* es y ha sido muchísimo más vasto, lo cual equivale a decir que la organización del sustento material se ha erigido institucionalmente de una manera mucho más variada y diversa a lo largo de la historia de las sociedades humanas de lo que el relato de los antropólogos formalistas e historiadores liberales pretende construir.

A partir de estas definiciones Polanyi empieza a manejar una distinción que acabará siendo medular y constitutiva en el despliegue de su pensamiento. Para empezar, se ha de señalar que el mencionado significado formal oculta dentro de sí la noción de

---

<sup>246</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 289.

<sup>247</sup>Ibíd.

*maximización*, y esto es muy importante tenerlo presente. “Al partir de la relación medios-fines, es [el significado formal] un concepto universal cuyos referentes no pertenecen a ningún campo concreto de interés humano. A los términos matemáticos o lógicos de este tipo se les llama *formales*, en contraste con las áreas específicas a las que se aplican. En dicho significado está oculto el verbo *maximizar*, más popularmente llamado *economizar*, y que menos técnicamente, aunque quizás con más precisión, significa «obtener el máximo resultado de los propios medios»<sup>248</sup>. No es baladí la llamada de atención que hace Polanyi acerca de la no-neutralidad analítica del verbo *economizar*, pues precisamente cuando dicho verbo aparece insertado en los discursos formalistas, como vimos en la tercera parte de este trabajo, se está queriendo apelar a una supuesta pauta universal, siendo así que, ciertamente, dentro del cascarón de la etiqueta “economizar” (cuando dicha etiqueta aparece una y otra vez en las concepciones antropológicas de cuño formal) subyace una muy específica manera de entender esa economización, a saber, la que tiene que ver con la maximización.

Y la maximización, como se verá, lejos de ser a su vez una propiedad inextirpable de toda acción humana, responde más bien a una muy específica manera de entender culturalmente lo económico, una manera que es específica precisamente por no ser universal, esto es, por ser histórica y responder a un entramado histórico-institucional enteramente contingente y exótico.

Es así, por lo tanto, que no se han de confundir ambos sentidos del término “económico”, pues uno de ellos, el sentido material-substantivo, tiene que ver con unos hechos empíricos que pueden constatarse, a saber, la actividad material y simbólica que moviliza un determinado grupo social para satisfacer sus necesidades de reproducción social y subsistencia; mientras que el significado formal, por el contrario, únicamente denota una relación lógica de una acción con arreglo a fines que opera en un contexto de elección presidido por la escasez de medios y por la norma maximizadora, contexto que no es en modo alguno naturalmente universal, como iremos viendo.

Marcar con líneas rojas esta distinción es un caballo de batalla para Polanyi. “Los dos significados, real y formal, de *económico* no tienen nada en común. El primero tiene su origen en los hechos empíricos, el segundo en la lógica. El significado formal implica una serie de normas que rigen la elección entre los usos alternativos de medios escasos. El significado real no implica elección ni escasez de recursos; el sustento del hombre no

---

<sup>248</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1994, p. 92.

tiene por qué implicar la necesidad de elecciones, y si éstas existen no tienen por qué estar determinadas por el efecto limitador de una «escasez» de los recursos; en realidad, algunas de las condiciones físicas y sociales de supervivencia más importantes, como la disponibilidad de aire y agua o la devoción materna a los hijos no están, por lo general, tan limitadas. La coherencia de un caso y del otro difiere de la misma manera que difiere el poder del silogismo de la fuerza de la gravedad. Las leyes son en un caso las del pensamiento y en el otro las de la naturaleza. Los dos significados no pueden estar más separados; semánticamente se encuentran en posiciones diametralmente opuestas”<sup>249</sup>. La coherencia de la acción economizadora en sentido formal-maximizador *no* se halla inscrita en la actividad institucional substantiva de todos los grupos humanos, ya que éstos siempre habían encontrado múltiples formas de obtener su reproducción substantiva a través de normas e instituciones ajenas a dicha lógica, normas e instituciones irreductibles a los parámetros de la acción económica entendida en sentido formal.

Polanyi señalará que el estudio de las economías empíricas que de hecho han existido en la historia de la humanidad ha de estar guiado por el significado *substantivo-real* de economía. Y, de hecho, abordar el estudio de las sociedades históricas confundiendo (solapando) los dos significados así delimitados es un gravísimo error, el gran error que arrastran consigo el pensamiento económico liberal y todos los antropólogos de cuño más o menos formalista. “En nuestra opinión, sólo el significado real del término *económico* puede proporcionarnos los conceptos que necesitan las ciencias sociales para estudiar todas las economías que existieron o existen. Por consiguiente, el marco general de referencia que estamos tratando de construir exige que se considere el objeto de estudio en términos reales. El obstáculo más inmediato que se interpone en nuestro camino es, como se ha indicado, la ingenua confusión de los dos significados, el formal y el real”<sup>250</sup>. No obstante, hemos de comprender que semejante confusión, lejos de ser una sutil distinción metodológica de limitada importancia, arrastra consigo importantísimas consecuencias teóricas a la hora de comprender el devenir mismo de la sociedad moderna europea. Y este elemento es decisivo para comprender el análisis antropológico que Polanyi esboza en su comprensión crítica de las modernas sociedades industriales de mercado.

---

<sup>249</sup>Ibíd.

<sup>250</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 290.

Y es precisamente este punto, quizás, el que nos pueda ayudar a entender el verdadero calado de la polémica que estamos manejando. “Esta mezcla de términos [de los dos significados del término «económico»] se debió a circunstancias accidentales desde el punto de vista lógico. Los dos últimos siglos originaron en Europa occidental y Norteamérica una organización de las actividades relacionadas con el sustento humano a la que se podían aplicar perfectamente las normas de elección. Esta forma de la economía consistía en un sistema de mercados creadores de precios. Como los actos de intercambio practicados en tal sistema obligan a los participantes a efectuar elecciones determinadas por la escasez de recursos, el sistema se podía reducir a un modelo que permitía la aplicación de métodos basados en el significado formal de lo económico. En la medida en que la economía estaba controlada por este sistema, los significados formal y real coincidían en la práctica. Laymen aceptó esta fusión de conceptos como un hecho objetivo, y lo mismo hicieron Marshall, Pareto y Durkheim. Sólo Menger, en su obra póstuma, criticó el término, pero ni él ni, posteriormente, Max Weber y Talcott Parsons se dieron cuenta de la importancia de la distinción para el análisis sociológico. No parecía existir ninguna razón de peso para distinguir entre los dos significados diferentes de un término, ya que, como hemos dicho, habían llegado a coincidir en la práctica”<sup>251</sup>. Además, se ha de notar que la confusión de los dos sentidos del término económico nunca fue del todo inocente. Si la historia económica y la antropología sucumbieron a semejante confusión semántica ello no podrá estar desvinculado de proyectos y pretensiones apoloéticas en lo que se refiere a la construcción de discursos legitimadores de la sociedad de mercado. En cualquier caso, es verdad que semejante prejuicio hunde sus raíces muy profundamente en las concepciones sociales producidas por las sociedades modernas.

Pero lo que Polanyi también nos está diciendo, como ya apuntábamos anteriormente, es que la confusión de significados se incardinó *en la práctica*, lo cual se debió a un complejo acontecimiento histórico exótico y reciente, a saber, al desarrollo de una economía controlada enteramente por un sistema de mercados formadores de precios. Es en el desarrollo histórico de la sociedad capitalista donde los dos significados de economía que aquí venimos tratando coinciden en la praxis de un orden social que, de facto, empieza a funcionar de una manera enteramente equiparable a la propuesta por los modelos de economización formal. La sociedad industrial de mercado trajo consigo

---

<sup>251</sup>Ibíd.

la decantación de formas de vida vertebradas por los parámetros de la acción formal-economizadora, ya que el aparato institucional de dicha sociedad prefiguraba de manera cada vez más extensiva ese tipo de acción.

En efecto, la sociedad histórica industrial capitalista empezó a constreñir a los sujetos reales, que ella misma había ido produciendo, a funcionar a través de un tipo de acción que coincide con los parámetros lógicos de la acción especificados por el significado formal de lo económico. Esto es, el modelo de acción que designa la economía formal se hace histórico y empírico, pues ahora ese modelo de acción se encarna en un aparato institucional emergido históricamente. Se trata de que *una* economía empírica, la propia de la sociedad industrial de mercado, comienza ahora a operar realmente a través de esa lógica de la acción presidida por la elección y la escasez. Pero, insiste Polanyi, no podemos inferir de esta contingencia histórica que en *toda* economía humana histórica siempre ha operado semejante lógica de la acción. Tal ha sido el gran error del pensamiento económico liberal, de la antropología formalista y de buena parte de la sociología. Pues, de hecho, nunca antes, o en muy escasa y limitada medida, una cultura humana había funcionado con un tipo de economía real que estuviese presidida por ese tipo de lógica.

Advierte Polanyi que, si acaso, dentro del campo de las ciencias sociales sólo en la ciencia económica moderna tal solapamiento de sentidos podría ser pertinente. Naturalmente, *sólo* para el economista moderno que trata de dar cuenta de la economía de mercado que históricamente tiene ante sí, sólo para él, el concepto de lo económico-formal se encarnaba en una institucionalización histórico-cultural. Pero entonces, obviamente, el alcance de la moderna economía científica es muy restringido y limitado en el tiempo histórico y en el espacio cultural. “Pero el antropólogo, el sociólogo y el historiador, que estudiaban, cada uno en su terreno, el lugar ocupado por la economía en la sociedad humana, tenían ante sí una gran variedad de instituciones, ajenas a los mercados, en las que estaba integrada la actividad económica del hombre. Estas instituciones no se podían estudiar por medio de un método analítico ideado para una forma específica de la economía que dependía de la presencia de elementos de mercado”<sup>252</sup>. Que un antropólogo y un historiador, imbuidos del prejuicio formalista, intentasen exportar la lógica de la acción economizadora a otros contextos institucionales ajenos al mecanismo del sistema de mercado implicaba cometer un salto

---

<sup>252</sup>Ibíd.



ilegítimo desde todo punto de vista histórico y antropológico, así como una identificación sin fundamento entre las dos acepciones del término económico.

Es por lo anterior por lo que habríamos de concluir que el modelo analítico excogitado por la moderna teoría económica únicamente podría tener visos de legitimidad a la hora de estudiar la sociedad de mercado decimonónica. Así lo expresa también Dalton, discípulo de Polanyi: “El «hombre económico» de la economía del siglo XIX no era un mito, sino una sucinta expresión de un hecho institucional: la necesidad de cada una de las unidades atomísticas de un sistema impersonal de intercambio de mercado de ganarse la subsistencia mediante la venta en el mercado”<sup>253</sup>. Hemos de recordar aquí algo que ya dijimos en la introducción, a saber, que la ficción metodológica del *homo oeconomicus* respondía, sin embargo, a un proceso histórico real por el cual un nuevo entramado institucional poderoso e inédito, a saber, el sistema de mercado capitalista, comenzaba de hecho a reducir la vida humana a su dimensión puramente económica. Los hombres, efectivamente, comenzaban de hecho a ser cada vez más *sólo* económicos porque eran abstraídas y fagocitadas por el mecanismo mercantilizador todas las otras dimensiones humanas (institucionales y normativas) de suyo no económicas.

Como venimos apuntando, esta reducción económico-formal de la vida de las gentes comunes tenía un fiel reflejo en los postulados que imperaban en los desarrollos teóricos de las ciencias sociales, los cuales se veían arrastrados a una aplicación universal y acrítica de los criterios analíticos de la economía formal, postergando y obliterando con ello otro tipo de estudios y de enfoques. “La importancia dada al análisis teórico supuso una total falta de atención a las necesidades de otras disciplinas económicas, tales como la sociología de las instituciones económicas, las economías primitivas, o la historia económica, que también estaban relacionadas con el estudio de los medios de sustento del hombre. Pero nada más haberse descubierto la evidente distinción entre los dos significados, se desacreditó el substantivo a favor del formal, dando lugar a la insistencia de los analistas económicos en que todas las disciplinas relacionadas con la economía, para afrontar el verdadero objeto de estudio, no tenían que tomar en cuenta el aspecto de la satisfacción de necesidades materiales, sino los usos alternativos de los medios escasos. Se admitió por tolerancia el concepto compuesto, bajo el supuesto de que sus ingredientes substantivos podían ignorarse, reduciendo así el concepto a elementos formales de elección y escasez que se suponía eran los únicos que

---

<sup>253</sup>Dalton, G.: “Teoría económica y sociedad primitiva”, extraído de *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 181.

importaban”<sup>254</sup>. El enfoque analítico tan insistentemente reclamado por el pensamiento económico formal pretendía expurgar, precisamente, toda aquella diversidad de elementos materiales y empíricos que constituyen el objeto de estudio de toda economía humana entendida en sentido substantivo. Elementos materiales y empíricos que, recogidos por la historia y la etnografía, desmentían ese constructo analítico de la realidad económica que pretendía precisamente ignorar o en todo caso subsumir dichos elementos en un concepto de economización que ellos pretendían universal, pero que en realidad aludía a algo muy restringido en el espacio y en el tiempo; tan restringido que sólo podía encontrarse encarnado en un aparato institucional reciente y exótico dentro de la larga historia de las civilizaciones humanas.

Admite Polanyi, empero, que la doble raíz del término “económico” ya había sido descubierta en 1870 por la escuela neoclásica. Nada menos que el gran fundador de la escuela austriaca de economía, Carl Menger, había desarrollado en sus *Grundsätze Principles* el postulado de la escasez y la maximización, pero ulteriormente el propio Menger quiso, al parecer, relativizar y menguar la extensión de la aplicabilidad de semejante postulado. “Posteriormente, Menger quiso completar sus *Principios* para que no diera la impresión de que ignoraba las sociedades primitivas, arcaicas y otras sociedades que empezaban a ser estudiadas por las ciencias sociales. La antropología cultural reveló un buen número de motivaciones sin ánimo de lucro que llevaban al hombre a tomar parte en la producción; la sociología refutó el mito de la expansión de la tendencia utilitaria; y la historia de la antigüedad habló de grandes culturas con enormes riquezas que no tenían un sistema de mercado. Parece que el propio Menger mantuvo que las actitudes economizadoras sólo están presentes en escalas de valores utilitarias, idea ésta que hoy consideraríamos una limitación ilegítima a la lógica de las relaciones medios-fines, pero que parece haber sido una de las razones por las que Menger dudaba de la pertinencia de teorizar sobre otros países que no fueran los «avanzados», donde pueden presumirse esas escalas de valores”<sup>255</sup>. Lo que se ha de señalar, no obstante, es que la propia escuela que inauguró Menger olvidó esas limitaciones y matizaciones del maestro.

En efecto, la edición póstuma de los *Grundsätze* incluía cuatro nuevos capítulos, en uno de los cuales el pensador austriaco distinguía dos vertientes de la economía, teniendo una de ellas que ver con la acción economizadora nacida de la insuficiencia de medios,

---

<sup>254</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1994, p. 96.

<sup>255</sup>Ibíd. p. 94.

y otra vertiente, que él denominaba “tecnoeconómica”, derivada de las necesidades físicas de la producción independientemente de la suficiencia o insuficiencia de medios. Ésta última vertiente, según Polanyi, quedaría muy emparentada con el enfoque substantivo que él mismo estaba tratando de desarrollar.

Sin embargo, se han olvidado estas disquisiciones de Menger. La edición póstuma en la cual hizo la distinción entre las dos vertientes de economía, no se ha traducido nunca al inglés. Ninguna exposición de la economía neoclásica (incluyendo el *Ensayo* de Lionel Robbins, 1935) habla de las «vertientes». La edición que hizo de los *Principios* la London School of Economics en su colección de libros raros (1933) escogió la primera edición (1871). F. A. Hayek, en su prólogo a la edición «réplica», contribuyó a sacar al último Menger del pensamiento de los economistas tachando su obra póstuma de «fragmentaria y desordenada» [...] Unos diecisiete años después, cuando se tradujeron los *Principios* al inglés (1950) con un prólogo de F. H. Knight, la primera edición, cuyo volumen era la mitad del de la segunda, estaba aún más resumida. Y lo peor es que a lo largo del libro, el término *wirtschaftend* (que literalmente significa «involucrado en la actividad económica») se tradujo por *economizador*. Sin embargo, según el propio Menger, *economizador* no era el equivalente de *wirtschaftend*, sino de *sparend*, un término que expresamente introdujo él en la edición póstuma con el fin de distinguir la alocación de medios insuficientes de la otra vertiente de la economía que no implica necesariamente la insuficiencia de medios<sup>256</sup>.

Y es así como el término “económico” se deslizó semánticamente hacia su acepción formal-economizadora, acepción que a partir de entonces se enseñoreó de manera avasalladora, relegando al olvido las propias limitaciones ya columbradas por el mismísimo Menger.

Un hecho, por lo demás, que reviste una importancia allende las disquisiciones puramente metodológicas de una particular ciencia social, como hemos venido insistiendo. Pues, en efecto, semejante acontecimiento es el correlato de un proceso histórico real por medio del cual un tipo de acción economizadora va ocupando todas las áreas de lo social, en principio no vertebradas por semejante tipo de racionalidad. Lo cual, a su vez, supone una concepción de lo económico que limita y reduce toda su posible variedad material a *ese* modelo economizador que se presenta como el modelo natural, como el modelo que siempre estuvo presente en toda cultura humana concebible. “Debido a los brillantes y formidables logros de la teoría de precios iniciada por Menger, el nuevo significado *economizador* o formal de lo económico se convirtió

---

<sup>256</sup>Ibíd. p. 95.

en el significado, mientras que el tradicional, pero al parecer más pedestre, significado de *materialidad*, que no estaba necesariamente unido a la escasez, perdió su status académico y cayó en desuso. La economía neoclásica se cimentó a partir del nuevo significado, mientras que al mismo tiempo, el viejo significado, substantivo o material, desapareció de la conciencia y perdió su identidad para el pensamiento económico”<sup>257</sup>. Polanyi encontrará el sentido de su labor precisamente en el desmantelamiento de esa imbricación construida por la dogmática de los distintos liberalismos económicos, una *doxa* asumida por gran parte de las ciencias sociales y propagada en la constitución misma del sentido común de las gentes; esta tarea polanyiana, desde luego, desborda lo puramente académico para adentrarse en la vocación política y moral.

Por lo tanto, una fusión entre los significados substantivo y formal de lo económico es ilegítima; esta fusión, si acaso, y como ya hemos mencionado, sólo puede tener validez para una sociedad histórica muy concreta, la moderna sociedad industrial capitalista, la única sociedad dentro de la cual la acción económica *predominante* coincide, realmente, con esos parámetros economizadores-maximizadores propios del significado formal de económico. Y subrayamos lo de “predominante” para indicar, no obstante, que incluso dentro de las modernas sociedades industriales todavía subsisten formas de integración económica que aún no han sido enteramente subsumidas en esa dinámica, como veremos un poco más adelante. Todo lo cual reviste suma importancia en la intervención polanyiana, ya que la lógica mercantilizadora, ni siquiera en el punto álgido de su máxima difusión e intensidad, pudo anegar la totalidad de las relaciones humanas. Algo subsistía siempre allende las fronteras de la mercantilización y la economización formal, algo que no terminaba de ser enteramente absorbido. La totalización económica de la vida humana, aunque amplia y profusa en muchos momentos, no llegó a culminar, ya que dicha culminación habría quizás supuesto la aniquilación de toda condición de posibilidad de la sociabilidad humana.

Pero es verdad que en dicha sociedad, y sólo en ella, la racionalidad efectiva y real dada en las prácticas económico-substantivas empieza a ser una racionalidad cada vez más sólo formal-maximizadora. “La fusión de los dos conceptos en uno solo es, desde luego, irreprochable, en tanto uno sea consciente de las limitaciones del concepto así establecido. Unir la satisfacción de las necesidades materiales con escasez y economización y fundirlas en un solo concepto puede ser justificable y razonable bajo

---

<sup>257</sup>Ibíd. p. 96.

un sistema de mercado, cuando y donde éste prevalezca. Sin embargo, aceptar el compuesto «escasez de medios materiales y economización» como un concepto válido universalmente, aumenta la dificultad de separar la falacia económica de la posición estratégica que sigue ocupando aún en nuestro pensamiento»<sup>258</sup>. Porque es esa “posición estratégica”, es decir, primordial y hegemónica, de la falacia económica la que Polanyi anhela desactivar; una falacia que ocupa un lugar preponderante y fundante en las concepciones que se tienen sobre lo social desde que la sociedad empezó a ser una sociedad, precisamente, cada vez más sólo de mercado.

Comprender, en suma, que el sentido material-substantivo de lo económico no está ligado de manera consustancial y necesaria con los parámetros de racionalidad que imperan en un orden institucional estructurado y conformado a través de un mecanismo de mercado omniabarcante, comprender esa *ausencia* de ligazón consustancial entre el tipo de economización que funciona en la sociedad capitalista y toda economía humana posible, implica nada menos que entender que es posible imaginar y concebir *otras* formas de economía material. He aquí uno de los núcleos de sentido que nosotros queremos aprehender en toda la obra de Karl Polanyi.

Hablar de “economías”, en plural, denota ya un alejamiento de esa concepción que quiere confundir el sentido formal y el sentido substantivo de economía pues, en efecto, el enfoque material-substantivo advierte una pluralidad distinta de economías empíricas, cada una de las cuales ha de contemplarse en su especificidad histórica, pues muchas y distintas han sido las maneras en que las culturas humanas han desplegado las actividades destinadas a obtener el sustento material y promover la reproducción social substantiva. En cambio, al hablar de lo económico en singular se pretende denotar un componente a-histórico (precisamente por formal y universal) de la actividad económica humana en todo tiempo y lugar; como si, en efecto, sólo una y la misma forma de economizar hubiera estado operando desde siempre y en todas partes. Todo ello es, insistimos, el núcleo teórico de la *falacia económica* que habita en el seno de la antropología formal a la que Karl Polanyi se enfrenta.

El modelo del mercado autorregulado o autoequilibrado, vertebrado por el mecanismo oferta-demanda-precio, es un postulado analítico de la teoría económica moderna, y es un error considerar que la historia de la economía humana tiene como principal objeto

---

<sup>258</sup>Ibíd. p. 92.

de estudio el desarrollo y transformaciones de la economía de mercado<sup>259</sup>. Dicho modelo, aplicado a las diversas economías empíricas que no funcionan a través de un aparato institucional de mercado formador de precios, ha de mostrar necesariamente serias y decisivas limitaciones. De hecho, podemos encontrar intercambio de bienes materiales en mercados (empíricos) cuya estructura normativa no puede ser entendida, en modo alguno, con el paradigma analítico del sistema de mercado autorregulado, ya que ese mercado en sentido físico puede existir sin funcionar a través de precios formados en libre concurrencia, siendo nada más que un lugar para el intercambio de productos de un grupo con otro, un intercambio que además no pretende valorizar la propia ganancia a través del juego del regateo de precios. Es decir, y como veremos más adelante, pueden constatare mercados que no funcionan con principios y normas propios de un *sistema de mercado*, que es algo muy distinto a los mercados locales y sectoriales que sí pueden encontrarse en sociedades pre-modernas.

Polanyi, por lo tanto, se opone enérgicamente a lo que él denomina racionalismo económico, que en un momento dado se erige en la forma absolutamente hegemónica de comprender lo económico. Una hegemonía que será, es importante comprenderlo, académica y popular. “El racionalismo económico del que somos herederos postula un tipo de acción esencialmente económica. En esta perspectiva, el actor (un hombre, una familia, una sociedad entera) se le presenta como enfrentado a un entorno natural que se resiste a proporcionar sus elementos vitales para el sustento humano. La acción económica –o, más exactamente, la acción economizadora, la esencia de la racionalidad– se considera, pues, como una forma de disponer el tiempo y la energía para que en esta relación entre el hombre y la naturaleza se alcance un máximo de objetivos, y la economía se convierte en el terreno en el que se desarrolla dicha acción. Por supuesto, se admite que en realidad el funcionamiento de esta economía puede estar sometido a la influencia multiforme de otros factores de carácter no económico, ya sean políticos, militares, artísticos o religiosos, pero el meollo de la racionalidad utilitaria sigue siendo el modelo de la economía”<sup>260</sup>. Todos esos “factores no-económicos”, dentro del modelo económico-racionalista que estamos tratando de desentrañar, en modo alguno distorsionan o anulan la racionalidad utilitaria y formalmente economizadora que subsiste en todas las acciones humanas, independientemente del

---

<sup>259</sup>Brinkmann, C.: *Historia económica y social*, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1962.

<sup>260</sup>Polanyi, K.: “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 285.

entramado cultural en el que se hallen inscritas. Lo institucional, en ese caso, queda relegado a un papel accesorio y en modo alguno determinante, ya que la esencia economizadora de la acción humana es comprendida con un alcance transhistórico y universal; y en dicho alcance todo el sentido de la acción humana queda enteramente aprehendido en unos límites económico-formales inquebrantables.

En ese sentido, Polanyi propone una réplica a través de una recuperación de lo institucional, elemento éste que emerge como determinante; en efecto, habrá de decirnos que sólo una investigación empírica y comparada puede mostrarnos a través de qué diversas instituciones culturales se desarrolla la actividad por medio de la cual una determinada formación social o comunidad humana obtiene su sustento vital. “Si la investigación empírica ha de servir para facilitarnos la comprensión de los mecanismos básicos y la posición de las diversas formas de la economía en sociedades diferentes, hemos de poner a prueba la aplicabilidad empírica de estos postulados teóricos [los del racionalismo económico esgrimidos por la antropología formalista]. Si abordamos el estudio de los procesos económicos con el bagaje de los nuevos conocimientos sobre la realidad social, hemos de concluir que no existe necesariamente relación alguna entre la acción economizadora y la economía empírica. La estructura institucional de la economía no conduce necesariamente, como ocurre en el sistema de mercado, a acciones economizadoras”<sup>261</sup>. Situarse en esa matriz institucional es el primer paso para elaborar una crítica contundente a los postulados formalistas.

Y esa es, precisamente, la matriz teórica y metodológica de la que parte Polanyi, como puede comprobarse en todos los trabajos que aparecen en la Parte II del volumen *Primitive, Archaic and Modern Economies*, editado por George Dalton<sup>262</sup>, donde pueden verse estudios polanyianos sobre la Grecia arcaica y micénica o sobre la economía tradicional del reino de Dahomey, en el África occidental. La investigación empírica (etnográfica e histórica) nos dice, por lo tanto, que no existe ninguna conexión *necesaria* entre ese modelo ideal basado en la acción economizadora y las economías empíricas reales. El plural es aquí decisivo pues, como ya dijimos, no existe algo así como una economía humana universal, y menos aún una economía humana universal vertebrada por una lógica de la acción racional propia de una economía institucionalizada a través de un mercado formador de precios. “Esta concepción de la

---

<sup>261</sup>Molina, J. L.; Valenzuela, H.: *Invitación a la antropología económica*, Bellaterra, Barcelona, 2007, p. 15.

<sup>262</sup>Dalton, G.: *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Beacon, Boston, 1971.

economía como un conjunto de unidades que asignan recursos, ahorran, comercializan excedentes y forman precios surgió en el mundo occidental del siglo XVIII y es ciertamente aplicable dentro del marco institucional de un sistema de mercado, pues las condiciones reales de éste satisfacen, en general, los postulados economicistas. Pero, ¿nos permiten estos postulados deducir que el sistema de mercado tiene un carácter universal? La economía formal afirma la aplicabilidad histórica universal de tal sistema, al que considera virtualmente presente en todas las sociedades, aunque los datos empíricos no lo demuestren. Toda economía humana ha de considerarse, pues, como un mecanismo potencial de oferta-demanda-precio, y todos los procesos, sea cual fuere su carácter, han de explicarse en términos de esta construcción teórica”<sup>263</sup>. Pero este tipo de economía humana es sólo un artefacto institucional particular e históricamente restringido, y su manera de codificar normativamente las acciones que tienen que ver con la obtención del sustento material es sólo *una* de las muchas codificaciones culturales que pueden determinar dichas acciones, y no ya un modelo universal de acción humana economizadora.

### 5.3 La cultura y la historia contra el *homo oeconomicus*

Una comprensión de lo económico que se inserte en una matriz explicativa de inspiración culturalista es aquélla que, de una manera explícita y prioritaria, desea huir de todo acercamiento de corte naturalista al fenómeno en cuestión. En efecto, cuando se trata de dar cuenta de los procesos de aprovisionamiento vital que una sociedad organiza e institucionaliza, esto es, cuando tratamos de situar y delimitar el significado de lo económico en sentido substantivo, el enfoque culturalista rebasa el nivel de los parámetros puramente físicos o ecológicos. “El «sistema de necesidades» siempre tiene que ser relativo, no explicable como tal por la necesidad física y, en consecuencia, simbólico por definición”<sup>264</sup>. En ese sentido, las denominadas fuerzas materiales del trabajo y de la técnica no pueden aparecer como un principio explicativo autónomo desde cuyo despliegue se generen todos los otros aspectos institucionales del orden

---

<sup>263</sup>Polanyi, K.: “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 286.

<sup>264</sup>Sahlins, M.: *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1988, p. 152.



social, ya que dichas “fuerzas materiales” están ellas mismas codificadas y predeterminadas culturalmente, como bien explicada el mencionado Marshall Sahlins. Esas fuerzas materiales no son un dato primigenio y absoluto, siempre dado con anterioridad y con exterioridad al orden social que sobre él se levanta. “Incluso en condiciones materiales muy similares, los órdenes y los fines culturales pueden ser bastante disímiles. En efecto, las condiciones materiales, si bien siempre indispensables, son potencialmente «objetivas» y «necesarias» de muchas maneras distintas, de acuerdo con la selección cultural por la cual se convierten en «fuerzas» efectivas. En un sentido, desde luego, la naturaleza tiene siempre la supremacía. Ninguna sociedad puede vivir de milagros, ni pensar que existe engañándose a sí misma. Nadie puede abstenerse de proveer a la continuidad biológica de la población por el hecho de determinarla culturalmente [...] Sin embargo, los hombres no se limitan a «sobrevivir». Sobreviven en una forma definida. Se reproducen a sí mismos como determinados tipos de hombres y mujeres, clanes y grupos sociales, no como organismos biológicos o acumulaciones de organismos («poblaciones»)”<sup>265</sup>. La reproducción de una sociedad es, antes que nada, una reproducción cultural. Y esto quiere decir que la lógica productiva no es una lógica intrínseca, absoluta y autoexplicada, una lógica que, por lo demás, determine unidireccionalmente el sentido de todo el orden social. El despliegue de las “fuerzas materiales” no se desarrolla en la inmanencia natural de la satisfacción física y orgánica de las necesidades, ya que ese despliegue y esa satisfacción están ellos mismos constituidos simbólicamente y organizados culturalmente. Las distintas sociedades primitivas e históricas, por lo tanto, han modelado los procesos de acceso a los medios de vida de una manera culturalmente diversa<sup>266</sup>. Y es aquí, precisamente, donde el enfoque culturalista de Sahlins entronca sin lugar a dudas con la propuesta polanyiana. A modo de ejemplo de todo lo que venimos exponiendo comentando, podemos escuchar lo que decía otro de los referentes indiscutibles de la escuela marginalista, Alfred Marshall: “Es muy posible que existan mundos en que no se haya oído nunca hablar de la propiedad privada de cosas materiales o de riquezas, tal como las entendemos generalmente, pero en los que los honores públicos se clasifiquen en tablas escalonadas para cada una de las acciones que se ejecutan en beneficio de los demás. Si estos honores pueden transferirse de una a otra persona, sin intervención de la autoridad

---

<sup>265</sup>Ibíd. p. 167.

<sup>266</sup>Gudeman, S.: *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.

externa, pueden servir para medir la fuerza de los móviles con tanta exactitud como el dinero entre nosotros. En semejante mundo puede haber una teoría económica muy análoga a la nuestra, aunque no se mencionen en ellas las cosas materiales, ni el dinero”<sup>267</sup>. Se trataría de encontrar, según se desprende en este pasaje, alguna suerte de equivalencia funcional entre unos elementos culturales e institucionales que, bajo su apariencia material externa absolutamente disímil, esconden empero una misma *forma*. Esta “ilusión formalista”, como valdría denominarla, es contra la que combaten los substantivistas. Polanyi insiste en el hecho crucial de que en dichas sociedades evocadas por Marshall el intercambio no está generalizado ni sistematizado (esto es, institucionalizado) a través de un mecanismo institucional de mercado (formador de precios) y que, por lo demás, los eventuales intercambios no se realiza a través de una medida de valor abstractamente equivalente. La codificación cultural y la organización institucional difieren de una manera irreductible e incommensurable, y este es el núcleo de la cuestión.

En efecto, los bienes intercambiados en los mercados primitivos no circulan a través de un valor de cambio cuantitativamente homogéneo, toda vez que hay objetos que no pueden ser intercambiados con otros en función de su cualidad, mientras que hay otros que sólo se pueden intercambiar por tales otros y sólo en algunas circunstancias, etc. Es decir, no todos los bienes son abstractamente intercambiables con los demás, pues no existe una medida común que los haga a todos equivalentes y mensurables en su “valor de cambio”, cosa que sólo ocurre en el sistema de mercado moderno propio de la sociedad capitalista. Dice Dalton, desde una perspectiva nítida y explícitamente polanyiana: “Un tipo de ambigüedad de la antropología económica es consecuencia del supuesto de que los procesos e instrumentos económicos primitivos son funcionalmente equivalentes a sus contrapartidas occidentales. La tentación de hacer tal supuesto es grande: tanto las comunidades primitivas como las occidentales deben tener una organización económica substantiva que proporcione un sostenimiento material continuado; y como sabemos, ambas utilizan instrumentos y procesos superficialmente similares, como herramientas, moneda, comercio exterior y lugares de mercado. Pero si tal equivalencia funcional implica una identidad más exacta –bien de equivalencia organizativa o bien de identidad de propósito–, entonces se trata de un concepto muy

---

<sup>267</sup> Marshall, A.: *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1963, p. 644.

engañoso”<sup>268</sup>. Siempre se encuentra en las propuestas teóricas del formalismo una preconcepción que supone una misma racionalidad práctica operando y funcionando por debajo de la abigarrada masa de dispositivos culturales, quedando estos últimos relegados en un plano explicativo totalmente secundario y accesorio. Lo institucional, en suma, queda confinado a un plano subsidiario.

Polanyi defiende, como venimos comentando, un concepto substantivo de economía que se define a veces como empírico-material y otras como institucional, pero siempre connotando una misma perspectiva. “El punto de interés común para todas las disciplinas económicas es el proceso a través del cual se satisfacen las necesidades materiales. La localización de este proceso y el examen de sus mecanismos sólo es posible si se desplaza el centro de interés de un tipo de acción racional a la configuración de los movimientos de bienes y personas que constituyen en realidad la economía”<sup>269</sup>. Lo económico, para Polanyi, se localiza materialmente en una serie de procesos sociales e institucionales que no son, por cierto, y esto es muy importante, *específicamente* económicos. “Hemos de desprendernos de la arraigada creencia de que la economía es un campo de actividad del que siempre han sido conscientes los seres humanos. Utilizando una metáfora, podemos decir que los hechos económicos estaban originariamente integrados en situaciones que no eran en sí mismos de naturaleza económica, pues ni los medios ni los fines eran esencialmente materiales. La cristalización del concepto de economía fue un fenómeno histórico, requirió tiempo. Pero ni el tiempo ni la historia nos han proporcionado los instrumentos conceptuales que necesitábamos para desentrañar el laberinto de relaciones sociales en el que estaba integrada la economía. Esta es, precisamente, la tarea del que llamaremos análisis institucional”<sup>270</sup>. Para Polanyi, dentro de las configuraciones culturales en las que *no* hay un mercado formador de precios, no podremos encontrar “hechos económicos” abstraídos o desgajados de otros hechos institucionales, pues la economía no deja de ser una actividad incrustada y empotrada en otros dispositivos culturales que no son de suyo económicos, sino de muy diversa índole. Este punto lo desarrollaremos más adelante.

---

<sup>268</sup>Dalton, G.: “Teoría económica y sociedad primitiva”, extraído de *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 200.

<sup>269</sup>Polanyi, K.: “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 287.

<sup>270</sup>Ibíd. p. 288

La presencia, en algunas sociedades primitivas, de alguna institución de mercado no debe hacernos pensar, automáticamente, que tenemos delante un mercado análogo a un mercado moderno; esa es la tesis de Polanyi. Y lo que nunca antes habíase dado en cultura alguna es que un mercado representara el mecanismo que asignara, mediante su automático funcionamiento, la totalidad de los recursos que tienen que ver con el trabajo y los elementos del sustento material. “Especial importancia tiene el hecho de que donde existen mercados en la economía primitiva, invariablemente se reducen a los artículos materiales manufacturados; *rara vez, si es que alguna, se hacen transacciones de tierra o trabajo mediante el mecanismo de formación de precios del intercambio de mercado*. Los precios que se forman en los mercados locales no reasignan el trabajo ni otros recursos que forman parte de la producción, como en el sistema occidental de mercado. Ni el uso de la tierra ni la localización del trabajo responden a los cambios de los precios de mercado, porque el sostenimiento de la subsistencia no depende de la venta en el mercado. En la economía primitiva el mercado es local, específico y circunscrito; sus precios resultantes no tienen un efecto retroactivo sobre las esferas no mercantiles de la economía. La comunidad primitiva suele tener un lugar de mercado, pero no un sistema de mercado; es decir, un complejo de mercado integrando recursos y producción mediante el cual la mayor parte de los individuos adquieren sus medios de subsistencia”<sup>271</sup>. Aparece aquí, y lo veremos con mayor detalle más adelante, la decisiva diferencia entre elementos empíricos de mercado, que han aparecido en múltiples momentos a lo largo de la historia de las sociedades humanas de forma fragmentaria y dispersa (y en todo caso, de forma subordinada), y un *sistema* de mercado integral que organiza la totalidad de los movimientos y la totalidad de los resortes de la vida de una comunidad humana.

Pero cuando el significado substantivo queda ahogado y subsumido dentro del significado formal, dando lugar a esa falacia económica que comentábamos en el epígrafe anterior, aparece “la más controvertida figura mitológica moderna: el hombre económico”<sup>272</sup>. La labor que Polanyi intenta desempeñar es aquella que evidencia todos los supuestos implícitos que funcionan debajo de esa figura típicamente moderna, y que él califica de mitológica. “Los postulados que dieron lugar a esta creación del saber científico se rebatieron en casi todos los terrenos: psicológico, moral y metodológico,

---

<sup>271</sup>Polanyi, K.: “Economic Theory and Primitive Society”, *American Anthropologist* 63: 1-25, 1961. Traducción española extraída de *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 197.

<sup>272</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 93.

aunque nunca se dudó seriamente del adjetivo *económico*. Los argumentos chocaban en el concepto *hombre*, no en el término *económico*. Nadie preguntó a cuál de los dos conceptos se le aplicaba el epíteto, si a una entidad de la naturaleza, dependiente para su existencia del favor de las condiciones ambientales, como son las plantas y los animales, o a esas otras entidades mentales, sujetas a las normas de máximos resultados al mínimo coste, sean ángeles o demonios, niños o filósofos, siempre y cuando se demuestre que están en posesión de la capacidad de razonar. Más bien se dio por hecho que el hombre económico, esa auténtica representación del racionalismo del siglo diecinueve, moraba en un discurso donde la existencia bruta y el principio de maximización se compenetraban místicamente. Nuestro héroe era a la vez defendido y atacado como un símbolo de la unidad ideal-material que, bajo esas razones se ensalzaba o se desacreditaba según fuera el caso. En ningún momento el debate secular pasó siquiera a considerar a cuál de los dos significados de lo económico, el formal o el substantivo, representaba el hombre económico<sup>273</sup>. Debajo de la figura mítica del *homo oeconomicus* elaborada por el pensamiento económico se encuentra, por lo tanto, un racionalismo que identifica inmediatamente la capacidad de razonar con la función economizadora-maximizadora, una función que sería tan abstractamente universal como lo es esa supuesta universalidad de la racionalidad humana desprendida de toda historicidad concreta.

Esa racionalidad, reducida a su mera función lógica de disponer los medios de la manera más óptima para la consecución de un determinado fin (una función, además, sumida siempre en un contexto de recursos escasos cuyo rendimiento hay que maximizar), dicha racionalidad, decíamos, aparece como abstractamente universal, desprendida de todo contexto histórico-cultural y de todo entramado simbólico e institucional. Se trata de una racionalidad desnudada de todo otro componente que no sea esa función economizadora y maximizadora; una función que, además, se confunde con el significado substantivo-material de lo económico, como ya hemos visto, dando lugar al grave equívoco que supone que toda economía humana material efectivamente existente ha funcionado siempre a través de los mencionados parámetros, como si éstos constituyesen los rasgos naturales de toda economía humana posible.

Pero Polanyi, además, denuncia que las acusaciones contra el “hombre económico” también han venido arrastrando esa carencia que consiste en no distinguir bien los dos

---

<sup>273</sup>Ibíd.

significados de lo económico. Porque, en efecto, sí es cierto que todo hombre es y ha sido siempre económico *en sentido substantivo*, ya que no ha podido existir ningún grupo humano que no haya dispuesto de alguna forma de economía institucionalizada a través de la cual haya tenido que obtener su sustento y desarrollar su reproducción material. Esto es, no puede existir una comunidad humana puramente a-económica. En ese sentido, *pero sólo en ese*, el género humano siempre es y ha sido económico.

Sin embargo, el *homo oeconomicus* fabricado y exportado por la ciencia económica es otro muy distinto, pues en ese caso el epíteto “económico” se está refiriendo al significado formal y entonces, ahora sí, se produce una inflexión completamente ilegítima. En efecto, no todas las economías materiales que puede mostrarnos el material abundante de la etnografía y el estudio comparado de las diversas civilizaciones humanas han encarnado de manera predominante un tipo de racionalidad formal-economizadora, identificada con la función de utilidad, ya que semejante racionalidad queda circunscrita únicamente a la acción económica dada en un contexto de mercado formador de precios. Pero semejante contexto ha sido una realidad prácticamente inexistente en la historia de las culturas humanas. Cuando la entidad del “hombre económico” se reduce a “hombre económico en sentido formal”, que es lo que en efecto se decantó en el universo teórico e ideológico al que se enfrenta Polanyi, nos las tenemos entonces con una fantasmagoría fantástica, pues las economías materiales que la etnología y la historiografía nos muestran y describen son economías que han funcionado a través de una normatividad institucional y cultural bien distinta de la recogida en el significado formal.

Aunque, bien es cierto, Polanyi sí admite que semejante simbiosis entre los dos significados estaba empezando a cumplirse con amplitud, aunque nunca con plenitud, en las formas de vida propias de unas sociedades modernas cada vez más reducidas a su omniabarcante sistema de mercado. En este sentido, pues, habría que decir que el “hombre económico (en sentido formalista)” sí llegó a cobrar cierta efectividad histórica en una sociedad capitalista o “civilización del mercado” que iba extendiendo esa racionalidad formal economizadora-maximizadora a todos los ámbitos de la realidad humana de una manera cada vez más intensa. Esa es la paradoja en la que se mueve el pensamiento polanyiano. Cuando ocurre que se universaliza la función maximizadora, cuando nuestra visión del mundo empieza a estar en dosis crecientes permeada y troquelada por ese prisma, entonces *observamos* a los hombres economizar siempre de la misma forma, *percibimos* una misma racionalidad en todas las economías humanas,

*vemos* que los hombres han aplicado desde siempre la misma función de utilidad para todos sus asuntos. Y es precisamente esa misma *evidencia* la que Polanyi trata de combatir y desmontar, porque empieza a cuajar como prejuicio constitutivo del sentido común de toda una época.

Herskovits, figura esencial en esta polémica que aquí estamos desarrollando, parecía moverse en un terreno ambiguo. Se lamenta al comienzo de su estudio de la distancia y la indiferencia sentida, recíprocamente, entre teóricos de la economía y antropólogos, reprochando a los primeros su completo desconocimiento de materiales y datos fidedignos acerca de la vida económica de los llamados “pueblos primitivos”, lo cual determinaba los caricaturescos e inverosímiles esbozos que los economistas hacían acerca de esas economías premodernas de las que apenas sabían nada.

Pero bien es cierto que, en los primeros compases de su obra, y tras citar la clásica definición formal de economía, esa que reza que lo económico es todo aquello que expresa la relación entre unos fines y unos medios escasos susceptibles de usos alternativos, paradigmática definición asentada, entre otros, por Robbins; tras asimilar y aceptar esa definición, decíamos, afirma Herskovits lo siguiente: “[...] esto entraña un proceso universal en todas las sociedades humanas, cuyo objetivo es elevar al máximo las satisfacciones”<sup>274</sup>. Rechaza explícitamente la “definición material” de lo económico dada por Alfred Marshall, postulándose de esa manera como antropólogo formalista. Sin embargo, y habiendo hecho esta declaración de principios acerca de un “proceso economizador universal” que se da en “todas las culturas”, podemos retroceder unas cuantas páginas en esa misma obra y encontrar el siguiente pasaje: “Vemos, por ejemplo, cómo ciertos pueblos del África occidental, movidos por las convenciones y la tradición, consumen con tanta liberalidad los alimentos en las fiestas celebradas durante la estación de sequía, que al llegar la temporada de lluvias, cuando hay que abordar el duro trabajo roturar la tierra para las nuevas siembras, se manifiesta en ellos un déficit de reservas en calorías que podría fácilmente suplirse si se hubiesen conservado los recursos alimenticios. Y no se trata, hay que decirlo, de imprevisión, ya que estos pueblos, según sabemos, tienen perfecta conciencia de la otra alternativa que se les ofrece. Se trata más bien de un problema de opción económica, dictada por la tendencia a obtener un máximo de satisfacciones a tono con los valores tradicionales de la cultura”<sup>275</sup>. Lo que podemos comprobar en este párrafo, en efecto, es que son los

---

<sup>274</sup>Herskovits, M.: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 49.

<sup>275</sup>Ibíd. p. 15.

valores culturales tradicionales los que determinan un comportamiento que, evidentemente, no se rige en ese caso por una norma economizadora equiparable a la postulada por los teóricos formalistas. En casos semejantes, por lo tanto, la codificación cultural del comportamiento económico se vehicula, o se institucionaliza, a través de una serie de dispositivos sociales enteramente distintos a los propios de una moderna economía de mercado decimonónica. Pero Herskovits, ya en la última línea de este pasaje, concluye su explicación con una redundancia poco productiva, toda vez que asevera que la lógica de la economía formal permanece intacta incluso en dichos contextos neolíticos o tradicionales; concluye, en suma, que a pesar de todo sigue operando una conducta maximizadora, aunque lo que se maximice sea precisamente la propia “tradición cultural”.

Pero Herskovits, en otro lugar, nos relata un ejemplo más de “conducta anti-económica” por parte de pueblos primitivos; nótese, empero, que “anti-económica” quiere decir aquí “anti-económica en sentido formal-maximizador”, ciertamente. “Otro ejemplo que podríamos aducir en relación con esto mismo es el empleo de la tierra entre los indios kogis (o kagabas) que habitan la Sierra Nevada, en sus estribaciones del nordeste de Colombia. Lo escarpado de las montañas y el grado de erosión enfrentan a este pueblo agrícola a una escasez de tierras que obliga a cada familia a trabajar pequeñas parcelas en las tierras bajas y en la meseta, desplazándose de unas a otras, con un gasto considerable de tiempo y energías. En las vertientes de estas montañas existen, sin embargo, una serie de bancales contruidos por generaciones anteriores de habitantes, en las que numerosos restos arqueológicos sugieren la existencia de una población estable y suficientemente numerosa. Estos bancales, cada uno de los cuales podría suministrar, por término medio, dos acres y medio de tierras cultivables, no se emplean para el cultivo, cultivándose en cambio las difíciles estribaciones de las montañas y las angostas parcelas de los valles, muy alejadas a veces de los centros de habitación. La explicación de esto es de carácter sobrenatural: en aquellos bancales, nos dicen los aborígenes, «moran los espíritus de los muertos». Las rehúyen, por ello, salvo cuando van allí a depositar sus ofrendas funerales, «privándose así de la mejor tierra» [...]”<sup>276</sup>. Lo que Herskovits nos muestra, recogiendo este ejemplo, es cómo la codificación cultural no siempre es una codificación economizadora, entendida ésta última a la manera como la conciben los economistas y antropólogos formalistas; en efecto, una

---

<sup>276</sup>Ibíd.



valoración de tipo religiosa prima a la hora de dar un uso u otro a una determinada parcela de tierra y, desde un punto de vista económico moderno, este pueblo estaría adoptando una “conducta claramente antieconómica”. Y ello, entre otras cosas, porque la “tierra” no es objetivada a través de un prisma de rentabilidad que únicamente se representa ese terruño como un espacio de fertilidad, productividad y rendimiento. La tierra y su uso están determinados por otra normatividad institucional que produce comportamientos, actitudes y disposiciones que en modo alguno pueden ser comprendidos desde los parámetros de la racionalidad económica formal, ya que en este caso lo económico en sentido substantivo se integra en una institucionalidad ajena por completo al mecanismo del mercado formador de precios.

Es por ello que Herskovits tiene que concluir, en otro de sus apasionantes giros argumentales “Este punto de vista relativista adoptado ante el estudio comparativo de la conducta y las instituciones económicas suministra las bases epistemológicas necesarias, si las diferencias entre los diversos modos de vida no han de analizarse y evaluarse con arreglo a los principios derivados de una determinada cultura, de la nuestra propia. El punto de vista que esto engendra suele llamarse etnocentrismo [...] Lo único que aquí debemos señalar es que nos debemos guardar de caer en este hábito de pensamiento, si queremos realmente penetrar en la comprensión de otros modos de vida y sistemas de valores que no sean los de nuestro propio grupo”<sup>277</sup>. Y sin embargo, a continuación añade: “El principio de llevar al máximo las satisfacciones mediante el ejercicio consciente de la opción entre medios escasos es un principio válido, porque comprobamos su existencia en todas las sociedades. Sin embargo, la perspectiva cultural universal nos incita a la prudencia cuando se trata de definir la «racionalidad». Nos sentimos tentados de considerar racional la conducta que representa sólo las reacciones típicas que pueden esperarse de quienes regulan sus vidas a tono con los sistemas económicos de Europa y América, donde lo racional es diferir la satisfacción de las necesidades y acumular los recursos para producir más bienes y multiplicar los servicios. Sin embargo, como hemos de ver, a la luz de abundantes ejemplos, existen muchas culturas, por no decir que son la mayoría, en que esa actitud de diferir la satisfacción de las necesidades se considera desventajosa, donde es el buen juicio el que indica los recursos que deben gastarse y donde no existe la tradición de incrementar la producción y multiplicar los servicios. A pesar de lo cual, también en las sociedades con

---

<sup>277</sup>Ibíd. p. 30.

tradiciones de esta clase se procede a opciones y se debate en torno a éstas”<sup>278</sup>. Como puede observarse, Herskovits bascula dentro de la misma obra, e incluso dentro de un mismo párrafo, de una posición a otra. Es por ello que, tras afirmar que en la mayoría de las culturas no occidentales y no modernas no podemos encontrar apenas un tipo de racionalidad económica análoga a la que funciona típicamente en nuestra economía de mercado, y en un nuevo giro de ambigüedad, pueda aseverar lo siguiente: “Por consiguiente, las diferencias que puedan establecerse entre las economías de las sociedades ágrafas y las de las sociedades con escritura son más bien de grado que de naturaleza”<sup>279</sup>. Fascinante observar los extremos de toda esta problemática dentro de la obra viva de un mismo autor.

Frank H. Knight, entablado polémica precisamente con la obra de Herskovits, alegaba lo siguiente: “El punto de partida de todo modo racional de abordar los problemas tiene que ser el reconocimiento de que existen principios universales de la «economía» [...]”<sup>280</sup>. A lo cual Herskovits respondió, entre otras cosas, lo siguiente: “El profesor Knight me llama a capítulo por lo que él considera mis apreciaciones «un tanto despectivas» ante este concepto [el de Hombre Económico]. Y, sin embargo, si se entiende que las teorías deben basarse en datos [...], ¿Qué otra actitud puede mantenerse ante un concepto como éste, que debemos considerar más responsable que cualquier otro de aquel complaciente provincialismo intelectual a que me refiero en mi libro, manifestado por tantos profesores dedicados a enseñar una ciencia de la importancia de la economía? Podemos conceder, para los fines de la discusión, que el concepto del «hombre económico» no es «más que un recurso analítico, esencialmente terminológico, para referirse al aspecto económico de la conducta, un aspecto común a toda conducta guiada por un propósito» y que, «la conveniencia de este concepto se trueca incluso en necesidad» si queremos alcanzar cierta claridad de pensamiento. Sin embargo, ¿puede defenderse la necesidad de seguir usándolo, cuando los investigadores de la sociedad humana a lo largo del mundo se hallan unánimes en atestiguar que no existe semejante criatura, ni ha existido nunca, si hemos de atenernos a los datos de que disponemos?”<sup>281</sup>. En la obra de Herskovits, uno de los indiscutibles padres de esa

---

<sup>278</sup>Ibíd. p. 31.

<sup>279</sup>Ibíd. p. 434.

<sup>280</sup>Knight, F. H.: “Antropología y economía”, *The Journal of Political Economy*, Vol. XIX, 2, 1941. Extraído de *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 451.

<sup>281</sup>Herskovits, M.: “Economía y antropología: réplica”, *The Journal of Political Economy*, Vol. XIX, núm. 2, 1941. Extraído de *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 468.

incipiente disciplina denomina “antropología económica”, encontramos, por lo tanto, la médula misma de todo el intenso debate acaecido en torno a las tesis formalistas.

Como ya indicábamos en los epígrafes anteriores, frente a una concepción formalista que de una manera *apriorista* aplica el modelo del mercado formador de precios (y la específica racionalidad utilitaria-maximizadora que en éste se da de manera predominante) a toda economía humana posible (como si las condiciones lógicas de dicha racionalidad fueran la condición de posibilidad de *toda* economía humana posible), Polanyi insiste en la crucial importancia del *marco institucional* concreto en el que la actividad económica sustantiva se da, ya que no puede localizarse ninguna lógica formalmente universal de la acción humana que permanezca igual en todo momento y lugar.

Más adelante insistiremos en la importancia decisiva que para Polanyi reviste el asunto de los marcos institucionales, de cara a exponer la construcción de su crítica antropológica al devenir de las sociedades modernas. Baste concluir ahora que la historia de las culturas y de las civilizaciones humanas supone un incontestable desmentido de la pretendida universalidad y naturalidad de esa figura de la modernidad excogitada con el fabuloso nombre de *homo oeconomicus*. Bien es cierto, a pesar de todo, que las figuras fabulosas a veces pueden llegar a tener penetrantes efectos reales en la historia, y la paradoja reside precisamente en el desarrollo histórico-institucional de esa moderna sociedad de mercado, que bien cerca estuvo de encarnar plenamente el perfil de dicha figura en unas formas de vida cada vez más descompuestas por su devenir mercantilizador y económico-totalizador.

#### **5.4 La economía como actividad institucionalizada**

Es evidente que Karl Polanyi puede situarse, de alguna manera, en la órbita o en la estela de eso que podríamos denominar “revuelta institucionalista”<sup>282</sup>. Una revuelta que con todas sus variantes, matices y etapas viene a oponerse fundamentalmente a esa deriva de las doctrinas económicas ortodoxas que construyen su proyecto teórico a fuerza de ir obliterando toda referencia a los marcos institucionales e históricos

---

<sup>282</sup>Barañano Cid, M.: *Los fundamentos de la Teoría Social en Thorstein B. Veblen: la “revuelta” contra el homo oeconomicus de la “economía recibida”*, Tesis Doctoral dirigida por Salustiano del Campo Urbano, Departamento de Sociología III (Estructura Social), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Universidad Complutense de Madrid, 1992.

concretos dentro de los cuales, y sólo dentro de los cuales, se da todo comportamiento económico individual comprensible.

La réplica del institucionalismo, en un sentido amplio, se construye contra todos los esquemas explicativos de las ciencias sociales que toman su modelo de las teorías económicas ortodoxas de corte marginalista, ya que desde los parámetros de análisis impuestos por éstas últimas, y por mucho que la racionalidad formal del agente individual se convirtiese en el epicentro absoluto de los mencionados modelos teóricos, la conducta de tal agente no podía tornarse comprensible. “La economía como disciplina pasó de ser el estudio de las causas de la riqueza a ser la ciencia de la elección. En este tránsito la economía política dejó de lado las instituciones y se demarcó como disciplina científica [...] La economía comenzó a entenderse como la ciencia de la elección, de la optimización de recursos escasos. El núcleo de esta teoría fue la noción de equilibrio walrasiano, que excluye las instituciones diferentes al sistema de precios como variables de estudio. Los resultados limitados de la ciencia walrasiana no permitieron referirse al mercado sino de una manera muy etérea. Todo lo que no es susceptible de ser expresado con precios queda fuera del análisis”<sup>283</sup>. La deliberada ignorancia de todos los entramados institucionales dentro de los cuales la conducta de los agentes individuales se tornaba posible e inteligible no podía sino desembocar en un formalismo ahistórico que despojaba a estos análisis de toda validez histórica. El tránsito de la “economía política” a la “economía científica” implicaba, por cierto, esa ignorancia del marco institucional.

Y es precisamente esa representación de lo económico contra la cual combate también Polanyi, al que podemos escuchar en su artículo *The economy as instituted process* de 1957 criticar de manera frontal la creada confusión, que ya hemos analizado detalladamente más arriba, entre los significados formal y material-substantivo de lo económico. El significado formal es aquél que concibe lo económico en un sentido muy restringido, a saber, la relación lógica que se da entre cualquier fin dado y los medios necesarios para obtener dicho fin; y siempre postulando, por supuesto, que dichos medios son esencialmente escasos y que, precisamente por ello, la conducta racional más propia es aquélla que optimiza dichos recursos o, dicho de otra manera, aquella conducta que con el mínimo costo obtiene de una manera más eficaz el fin propuesto. Recordamos que estos son los presupuestos que han ido expandiendo su influencia a

---

<sup>283</sup>Lozano, J.: “Economía institucional y ciencia económica”, *Revista de economía institucional*, Universidad Externado de Colombia, 1, Noviembre, 1999, pp. 99-128.

través de toda la antropología de corte formalista, la historiografía “modernizadora” de la Antigüedad o buena parte de la teoría sociológica, entre otros.

La crítica lanzada por Polanyi implica que el anterior concepto formal de lo económico *no* es un rasgo universal de toda cultura humana, como ya hemos visto. De hecho, esta representación formal de lo económico sólo empieza a materializarse o, dicho de otra manera, a institucionalizarse a partir del desarrollo histórico de las modernas sociedades de mercado. La falacia que denuncia Polanyi consiste, empero, en adscribir esa concepción formalista de lo económico a *toda otra* economía humana real, como si dicha racionalidad económica fuese trascendente a toda formación histórica posible, esto es, como si dicha racionalidad económica formal hubiese sido siempre la norma de toda conducta económica, *fuese cual fuese* el marco institucional concreto dentro del cual se desarrollase dicho comportamiento. Porque dichos marcos son lo fundamental de la concepción polanyiana. “La institucionalización es el eje clave en el concepto sustantivo de economía. Lo importante es analizar qué lugar ocupa la actividad económica en cada sociedad, porque las formas de organización e institucionalización de los procesos económicos varían de unas sociedades a otras; tienen, por tanto, un carácter específico y concreto, no universal. Dependen de cada cultura, de la forma concreta de resolver la interacción con el entorno para la satisfacción de necesidades y de las formas de trabajo y organización, y éstos son los elementos que explican la existencia de determinados valores, motivaciones y actuaciones prácticas”<sup>284</sup>. Porque a través de su análisis institucional Polanyi comprende que esos rasgos de la conducta formalmente economizadora sólo pueden encarnarse en *un* entramado institucional históricamente concreto, a saber, el propio de la moderna sociedad de mercado; y otros marcos institucionales distintos, como los que puede registrar la etnografía y la historia, darán lugar a conductas motivadas por valores radicalmente distintos a los postulados por la economía formal.

Polanyi también reacciona, por lo tanto, contra toda forma de individualismo metodológico inherentemente ligado a las concepciones formalistas de lo económico, y nos advierte que el *enfoque institucional* es imprescindible e irrenunciable a la hora de comprender el comportamiento de los distintos agentes económicos, si es que se puede hablar propiamente de “agente económico” a la hora de describir y estudiar formaciones sociales anteriores a la sociedad de mercado. En cualquier caso, la estructura

---

<sup>284</sup>Comas d’Argemir, D.: *Antropología económica*, Ariel, Barcelona, 1998, p. 35.

institucional constriñe toda acción individual en lo que se refiere a las conductas que tienen que ver con la producción, distribución y consumo de los bienes y servicios que sirven para mantener y reproducir toda formación social; los parámetros y los objetivos de la acción individual son propiciados, posibilitados y producidos por la matriz institucional dentro de la cual se dan todos los comportamientos que se enhebran para producir el sustento de cualquier grupo humano.

Partir analíticamente de un “individuo economizador” supone ignorar el conglomerado institucional dentro del cual se inserta normativamente la acción de todo individuo, acción cuyo sentido nunca se encuentra agotado o aislado en su abstracta individualidad, como tal vez pretendan el hedonismo psicológico, el individualismo metodológico y la teoría económica de la acción racional. Polanyi es muy explícito en este sentido. “Sin las condiciones sociales que determinan las motivaciones de los individuos no habría nada, prácticamente, que sustentara la interdependencia de los movimientos y su recurrencia, necesarias para la unidad y la estabilidad de la actividad económica. La interacción de los elementos naturales y humanos no formaría ninguna unidad coherente, ninguna entidad estructural de la que se pudiera decir que tiene una función en la sociedad o una historia [...] De ahí la importancia transcendental del aspecto institucional de la economía [...] La economía humana, pues, está integrada y sumergida en instituciones de tipo económico y extraeconómico. La inclusión de estas últimas es vital”<sup>285</sup>. Desde luego, para Polanyi esas matrices institucionales dentro de las cuales se organizan las distintas maneras de producir y distribuir el sustento de una sociedad, y que a lo largo de toda la historia humana han sido muy diversas, no han sido en su mayor parte *matrices puramente económicas*. Aquí, dicho sea de paso, la diferencia con la antropología marxista es notable. Sólo a partir de un cierto momento histórico y en unos determinados lugares muy concretos del mapa occidental comenzó a darse el fenómeno inédito de una *institucionalidad puramente económica*, esto es, la aparición de unos aparatos institucionales que hacían coincidir, *empírica e históricamente*, la racionalidad práctica puramente formal (la que describe la concepción formalista de lo económico) con la organización efectiva y material de la obtención y distribución del sustento material.

La organización de todo lo que tiene que ver con el sustento vital de una comunidad humana a través de la matriz mercantil supone una muy concreta forma de integración

---

<sup>285</sup>Polanyi. K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 294.

económica, como veremos después<sup>286</sup>. Y esta forma de integración se encarna en dispositivos institucionales antropológicamente exóticos e históricamente inéditos, ya que una forma de integración organizada y vertebrada a través de un mecanismo de mercado omniabarcante sólo ha podido emerger en las modernas sociedades industriales, y nada parecido había podido descubrirse u observarse con anterioridad<sup>287</sup>. Todo lo cual quiere decir que la integración mercantil, lejos de ser un patrón o modelo universal válido para explicar la dinámica de toda economía humana pasada y futura, es, más humildemente, un aparato institucional que aparece contingentemente en la historia, y no sin múltiples violencias, por cierto.

Y es dicho aparato institucional inédito el que empieza a producir un determinado tipo de praxis económico-substantiva. En efecto, dicha institucionalidad es la que empieza a constreñir, a anticipar y posibilitar, un tipo determinado de conducta que coincide con los parámetros lógicos de la concepción formal de lo económico. Pero dicha institucionalidad es anterior al comportamiento individual de los agentes económicos, precisamente en tanto que éste es producido por aquélla; una institucionalidad que, como veremos en otra parte de esta investigación, no es producto de la evolución espontánea de la historia humana ni el reflejo de una lógica universal de la acción racional inherente a la naturaleza humana. Muy al contrario, Polanyi insiste en el hecho de que dicha institucionalidad, la del sistema de mercado, es un artefacto bastante extraño y anómalo dentro de la historia de las civilizaciones humanas.

En cualquier caso, entender que la economía, en un sentido sustantivo, puede *integrarse* o *institucionalizarse* de muy diversas maneras es un hecho que alberga unas potencialidades enormes desde un punto de vista crítico, precisamente cuando los epígonos del sistema de mercado, ayer y hoy, pretenden hacernos ver que la legalidad económica de dicho sistema se abre paso en la evolución gradual de la historia a través un ineluctable decurso sin retorno. “Resumimos la fundamentada hipótesis antideterminista de Polanyi: *no hay una realidad económica necesaria a la que hay que adaptarse o morir; más bien, a partir de cualquier economía empírica, otras economías son siempre posibles*<sup>288</sup>”. Y un poco más adelante, Coraggio concluye de manera atinada y perspicaz: “Leer políticamente a Polanyi supone hacerlo desde la situación

---

<sup>286</sup>Stanfield, J. R.: *The economic thought of Karl Polanyi. Lives and Livelihood*, Macmillan, Basingstoke, 1986, p. 65.

<sup>287</sup>Baum, G.: *Karl Polanyi on ethics and economics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996, p. 5.

<sup>288</sup>Coraggio, J. L.: “Karl Polanyi y la otra economía en América Latina”, *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 49.

actual, partiendo de las economías existentes y su historia, con la perspectiva de actuar para generar otra mezcla, otra articulación de principios en una sociedad con mercado, con reciprocidad, con autarquías parciales, con otra relación con la naturaleza, recuperando o inventando otras formas económicas que no se condicen con el tipo-ideal weberiano de la empresa de capital”<sup>289</sup>. La perspectiva histórica e institucional de la propuesta polanyiana abre la posibilidad de pensar otras formas de organizar el sustento material de los hombres, de una manera diversa a la consistente en la *entrega total* de la vida social al mecanismo del libre mercado. Y ésta es, precisamente, la médula de toda su enorme potencialidad siempre vigente.

### **5.5 Formas de integración: las diversas institucionalizaciones de lo económico en sentido sustantivo**

Las modalidades concretas de institucionalización de la economía, entendida ésta en su sentido sustantivo, se irán perfilando mediante el estudio de lo que Polanyi denominará *formas de integración*. En ese sentido, más allá de los diferentes valores que orientan el comportamiento social, de lo que se trata es de describir cómo se organiza la estabilidad y la recurrencia del proceso económico sustantivo. Esta recurrencia puede también entenderse como la realización de un cierto equilibrio de fuerzas que posibilita a su vez la permanencia en el tiempo de un cierto régimen institucional<sup>290</sup>. Y en la obra polanyiana, en efecto, el estudio de lo institucional adquiere total prioridad metodológica. “El funcionamiento efectivo de las formas de integración depende de la presencia de estructuras institucionales definidas. Ha habido autores que consideran que tales estructuras son el resultado de ciertos tipos de actitudes personales: «la propensión al trueque, permuta e intercambio» de Adam Smith es tal vez el ejemplo más famoso. No es verdad, sin embargo, que los actos y actitudes individuales se unan simplemente para crear las estructuras institucionales que sustentan las formas de integración”<sup>291</sup>. Como podemos observar, el análisis institucional choca frontalmente con toda forma de individualismo metodológico, como veremos más adelante.

---

<sup>289</sup>Ibíd. p. 63.

<sup>290</sup>Lajugie, J.: *Los sistemas económicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.

<sup>291</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 111.



En cualquier caso, hemos de entender que estas formas de integración aparecen en la propuesta polanyiana como una clasificación empírica de los tipos de economía substantiva, y que dicha clasificación se fundamenta en las pautas de movimientos de bienes y personas que definen los procesos organizados del sustento material, tanto si esos procesos consisten en cambios de localización, de apropiación o de ambos.

Cada una de las tres formas manejadas por Polanyi, esto es, *reciprocidad*, *redistribución* e *intercambio*, se encarnan a su vez en unas estructuras de apoyo que, respectivamente, vienen definidas por la *simetría*, la *centralización* y el *mercado*. Estas “estructuras de apoyo” cabe entenderlas como formas de articulación institucional. Y cada una de las mencionadas pautas, que pueden comprenderse como tres estructuras elementales de la “economía empírica substantiva”, pueden representarse en un diagrama en función de la direccionalidad de los movimientos de bienes y apropiaciones. “Definida como forma de integración, la reciprocidad describe el movimiento de bienes y servicios (o la disposición sobre ellos) entre puntos correspondientes de un agrupamiento simétrico; la redistribución representa un movimiento hacia un centro y después, desde ese centro hacia fuera, tanto si los objetos se trasladan físicamente como si lo que varía es la disposición sobre ellos; y el intercambio es un movimiento similar, pero entre dos puntos dispersos o fortuitos del sistema. En un diagrama, la reciprocidad se representaría por unas flechas que conectasen puntos dispuestos simétricamente siguiendo uno o más ejes; para la redistribución sería necesario un diagrama en forma de estrella, con algunas flechas apuntando hacia el centro y otras partiendo de él; y el intercambio se podría representar con varias flechas conectando, en ambos sentidos, puntos fortuitos”<sup>292</sup>. Por supuesto, esto no supone concebir las formas de integración como compartimentos estancos, ya que históricamente las distintas formas de estabilización de las pautas del sustento material así descritas han podido convivir juntas dentro de un mismo orden social, articulándose de manera compleja, aunque la preeminencia de alguna de ellas haya podido destacarse dentro de cada orden social estudiado.

Martínez Veiga, en su *Antropología económica*, apuntaba lo siguiente “Lo más importante a tener en cuenta es que diversas formas de integración coexisten continuamente. No se trata de procesos económicos y socioculturales que se excluyen mutuamente [...] Las formas de integración no son excluyentes y por lo tanto habrá que

---

<sup>292</sup>Ibíd. p. 110.

analizar la articulación de unas formas con otras e, incluso me atrevería a decir, los pesos específicos de cada una de ellas en cada momento determinado”<sup>293</sup>. Por lo tanto, no se trataría aquí de postular “supervivencias” de modos de producción arcaicos en modos de producción modernos, con todo el lastre evolucionista que ello pudiera arrostrar. Se trataría, más bien, de coexistencias que pueden darse dentro de los grupos humanos a un nivel sincrónico, desterrándose por ello toda pretensión de elaborar secuencias desplegadas con necesidad lógica en el tiempo.

A la hora de conceptualizar la *reciprocidad* Polanyi se inspiró explícitamente en los trabajos de Malinowski y Thurnwald. “[...] en nuestra opinión, el primer autor que percibió una conexión empírica entre las actitudes personales de reciprocidad y la presencia independiente de instituciones simétricas fue Richard Thurnwald en 1916, en su estudio del sistema matrimonial de los banaro de Nueva Guinea. Bronislaw Malinowski reconoció la importancia de las observaciones de Thurnwald y predijo que las situaciones recíprocas en la sociedad humana siempre se encontrarían apoyadas en formas básicas de organización simétrica. Su propia descripción del sistema de parentesco de los trobriandeses y del comercio kula aclaró este punto. A partir de Malinowski, se necesitaba dar un paso para generalizar la reciprocidad como una de las varias formas de integración y la simetría como una de las varias formas de apoyo. Esto se hizo añadiendo la redistribución y el intercambio a la primera categoría [a las “formas de integración”], y la centralización y el mercado a las últimas [a las estructuras de apoyo o articulación institucional]”<sup>294</sup>. En las sociedades tribales y arcaicas, donde prevalece la reciprocidad como forma de integración y la simetría como articulación institucional primordial, el movimiento económico no se rige por el fenómeno del interés personal, pues en este caso la estructura institucional prefigura que las motivaciones individuales estén subordinadas a otro fin distinto que la propia acumulación adquisitiva, siendo más bien la generosidad del dar para recibir lo que predomina dentro de una matriz de apoyo simétrico que cristaliza en alianzas entre los distintos subgrupos. Y más allá de las diversas matizaciones que se le han podido hacer a este modelo de la reciprocidad en ulteriores y más recientes investigaciones<sup>295</sup>, lo cierto es que la estructura del don-intercambio, conceptualizada en la matriz dar-recibir-

---

<sup>293</sup>Martínez-Veiga, U.: *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 20.

<sup>294</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 112.

<sup>295</sup>Weiner, A.: *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, 1992.

devolver, aprehende el sentido profundo de la obligación social que se entreteje en los lazos comunitarios sustantivos presentes en tales grupos humanos.

En la forma de integración caracterizada por la *redistribución*, el papel institucional de un centro es determinante a la hora de organizar el movimiento de los procesos que garantizan el sustento material de la comunidad. Un ejemplo clásico de este tipo de forma de integración lo encuentra Polanyi en los vastos sistemas de almacenamiento de las antiguas civilizaciones de Egipto, Sumeria, Babilonia o Perú. Tal y como establece Gordon Childe, se puede presuponer con una buena dosis de certidumbre que alrededor del año 3000 a. C. en los grandes valles aluviales del Nilo, en los sistemas del Tigris-Éufrates y también en el Indo, la revolución técnica, urbana y, en general, productiva, había permitido a las civilizaciones que allí emergían un aprovisionamiento de bienes y excedentes que alejaban ya bastante a dichas sociedades de la sujeción a los caprichos de la inmediatez natural. La producción por encima de la inmediata y perentoria satisfacción y el almacenaje de víveres representaba la consolidación de unos Estados cada vez más centralizados y complejos.

Siguiendo la clasificación polanyiana, la forma de integración del sustento material que preponderaba de manera casi absoluta en las mencionadas civilizaciones era la redistribución desde un centro. Y en ese sentido, por ejemplo, las clases comerciantes apenas sí disponían de un espacio mercantil en el que poder desplegar pautas de libre intercambio individualista, aunque no pueda decirse que fueran absolutamente inexistentes. Decía Childe: “La clase comerciante chocaba con desventajas similares [...] Bajo el régimen totalitario del Antiguo Reino los mercaderes de Egipto tenían poco campo de acción. En la Mesopotamia el mercado para los escasos artículos de reducido volumen que podían ser transportados provechosamente a través de largas distancias, al menos por tierra, debieron estar restringidos en gran medida a las cortes de los gobernadores urbanos y a los templos de los dioses. Sólo en la India el registro arqueológico indica un mercado más amplio y de mayor lucro, pero ello no está ratificado por los documentos escritos”<sup>296</sup>. Las distintas formas del comercio, en absoluto análogas a las formas modernas de comercio, permanecían subordinadas en la periferia del orden social.

El *intercambio*, empero, es la forma de integración predominante allí donde existe alguna articulación institucional basada en el mercado. “El intercambio es un

---

<sup>296</sup>Childe, G.: *Qué sucedió en la historia*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985, p. 143.

movimiento bidireccional de bienes entre personas para que ambas partes obtengan el máximo beneficio. En palabras más llanas, el trueque es la forma de conducta de personas que intercambian mercancías para obtener el máximo beneficio de ellas. El regateo es su esencia misma, puesto que es la forma más apropiada para que ambas partes obtengan el máximo beneficio en el trato. El regateo en este caso no es el resultado de la debilidad humana, sino un modelo de conducta lógicamente exigido por el mecanismo del mercado”<sup>297</sup>. Ahora bien, se han de señalar dos cosas, que volverán a aparecer más adelante en este trabajo. Hemos de observar en primer lugar que el modelo del mercado no se deriva, tal y como pretendía la ideología liberal decimonónica, de esa “tendencia natural al intercambio” propia del mítico salvaje individualista, postulado por la economía política clásica como fundamento de sus explicaciones; muy al contrario, es la presencia de la estructura institucional de los mercados la que constriñe a los individuos a desarrollar comportamientos de intercambio. Y en segundo lugar, la presencia de mercados sectoriales en sociedades arcaicas o antiguas no es indicio, como no se cansa de repetir Polanyi, de que estemos en presencia de un gran mercado *integrado e integrador* comparable al sistema de mercado moderno.

En efecto, muchos de esos intercambios de mercancías se podían realizar a través de precios fijados y reglados por la tradición y la costumbre, lo cual es indicio inequívoco de que no estábamos ante un libre juego de fluctuación de precios. De igual modo, las monedas antiguas no funcionaban como la moneda moderna, a saber, como patrón universal de valor que hace que el intercambio de mercancías sea un intercambio entre equivalentes, ya que hay diferentes monedas para diferentes formas de pago, siendo así que el sistema monetario está fragmentado cualitativamente; y, además, la producción misma, pese a la existencia de mercados, no está orientada por y para un gran mercado catalizador de la oferta. Todas estas precondiciones institucionales habrían de darse, entre otras muchas, para que pudiéramos hablar de una verdadera economía de mercado. Por lo tanto, podemos encontrar formas de intercambio sin que ello signifique que estemos en presencia de un sistema mercantil análogo al moderno.

Hemos de precisar nuevamente, y Polanyi bien lo hace, que la reciprocidad, la redistribución y el intercambio no constituyen estadios o etapas de un sistema evolucionista, como ya sugeríamos con anterioridad. “Las formas de integración no suponen «etapas necesarias de desarrollo» Varias formas subordinadas pueden darse

---

<sup>297</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 116.

conjuntamente con la forma dominante, que puede reaparecer después de un eclipse temporal. Las sociedades tribales practican la reciprocidad y la redistribución, mientras que las sociedades arcaicas son predominantemente redistributivas, aunque también dejan algún espacio para el intercambio [...] Más de una vez en el curso de la historia humana los mercados han jugado un papel significativo en la integración de la economía, aunque nunca a una escala territorial ni institucional remotamente comparable a la del siglo diecinueve en Occidente”<sup>298</sup>. La articulación sincrónica y diacrónica de las formas de integración económica puede ser, por lo tanto, muy variada y compleja; y sólo el análisis institucional, que ha de ser empírico y comparativo, puede dar cuenta de la conjugación dada en cada sociedad particular. Y es verdad que no se pueden postular, desde un punto de vista analítico, un número infinito de formas de integración, pero la postulación de esas tres formas básicas es antes que nada una herramienta heurística para poder abordar la infinita variedad potencial de organizaciones económicas empíricas que encontraremos en la historia y en la etnografía.

La antropología marxista, especialmente de la mano de Godelier, efectuó una potente crítica a la metodología propuesta por Polanyi en base al fuerte empirismo que, presumiblemente, impregnaba los análisis de éste último. Si bien Godelier aplaude la crítica que llevan a cabo los substantivistas a los economistas y antropólogos formalistas en lo que se refiere al uso abusivo y universalizador que éstos hacen de las categorías de la teoría económica moderna, sin embargo, y a pesar de esta inicial consideración laudatoria, a ojos de Godelier la propuesta de Polanyi adolece a su vez de importantes insuficiencias.

Una de las más importantes de estas insuficiencias consistiría en el hecho de que Polanyi antepone y hace preponderar en sus análisis las *formas de circulación* de bienes y servicios en detrimento de las *relaciones de producción*. “Porque los tres principios [o “formas de integración”] aislados por Polanyi son tres formas de reparto de los bienes, y al otorgarles una posición privilegiada, hipostatiza de este modo, como rasgo dominante de un sistema económico, no las estructuras de la producción, sino las estructuras de la distribución de los bienes materiales. De este modo con posiciones teóricas bien determinadas, las de los economistas prerricardianos y premarxistas, que confundieron, bajo el mismo concepto de distribución, a la vez las formas de

---

<sup>298</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 116.

distribución de los productos y las formas de distribución de los medios de producción que caracterizan un sistema económico determinado. Ahora bien, los fisiócratas, y sobre todo Ricardo, demostraron que las formas de producción determinan las formas de distribución de los productos, y que el modo de distribución de los medios de producción entre los miembros de una sociedad, lo que Marx denominará las relaciones de producción, constituye el elemento fundamental que caracteriza un sistema económico [...] El rasgo específico de un sistema económico no es, por consiguiente, como plantea Polanyi, el modo de circulación de los productos, sino su modo social de producción”<sup>299</sup>. El núcleo de la crítica de Godelier a las posiciones polanyianas pivota, por lo tanto, en torno a la cuestión de la presunta ignorancia que dichas posiciones muestran con respecto al lugar analítico central que las relaciones de producción han de tener a la hora de conocer o desvelar el secreto de toda formación social histórica.

Es así, además, que la propuesta de Polanyi habría recaído en un radical *empirismo* incapaz de aprehender la *articulación interna* de esas relaciones de producción. “También sabemos que la lógica interna y el lazo necesario entre formas de producción y de distribución de los bienes materiales no se revelan directamente sobre el terreno, sino que deben ser reconstruidas teóricamente [...]”<sup>300</sup>. Los substantivistas, por lo tanto, no habrían planteado la decisiva cuestión de saber si la jerarquía de las causas que determinan en última instancia la reproducción de un sistema social se confunde y solapa o no con la disposición de las *instituciones* que dominan *visiblemente* su funcionamiento externo. Y en ese sentido, el antropólogo francés señala que Polanyi confundiría el análisis del sistema económico propiamente dicho, cuyo secreto sería la articulación de las relaciones de producción, con la descripción meramente empírica de sus aspectos visibles. Ya ahondamos anteriormente en esta discusión de la antropología de corte estructural-marxista con los presupuestos de la propuesta polanyiana.

En cualquier caso, se ha de señalar que el criterio manejado por Polanyi a la hora de efectuar su clasificación de las formas de integración económica tiene que ver, fundamentalmente, con el papel jugado en cada caso por la tierra y el trabajo. “Sólo hace falta que fijemos nuestra atención en el papel de la tierra y el trabajo en la sociedad, los dos elementos de los cuales depende esencialmente el predominio de las formas de integración. Una comunidad tribal se caracteriza por la integración de la tierra

---

<sup>299</sup>Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978, p. 67.

<sup>300</sup>Ibíd. p. 69.

y el trabajo dentro de la economía mediante los lazos de parentesco. En la sociedad feudal, los lazos de lealtad determinan el destino de la tierra y del trabajo que va ligado a ella. En los imperios hidráulicos eran el Templo y el Palacio los que distribuían la tierra, y el trabajo, al menos en su forma dependiente. El surgimiento moderno del trabajo como fuerza rectora de la economía se puede trazar desde el momento en que la tierra y los alimentos se movilizaron mediante el intercambio y el trabajo se convirtió en una mercancía que podía adquirirse en el mercado”<sup>301</sup>. Si el marxismo pone todo el énfasis en la posición del *trabajo*, a la hora de estudiar la evolución de los sistemas económicos, Polanyi insiste en que el elemento *tierra* no puede situarse en una consideración secundaria. En cualquier caso, y a lo largo de la historia de las culturas y civilizaciones humanas de las que tenemos conocimiento, podemos establecer que jamás un grupo humano movilizó toda su tierra y toda su capacidad de trabajo para destinarlos a su venta en un mercado omnímodo. Nunca antes de la llegada de las modernas sociedades de mercado habíase dado un caso en el que todos los resortes vitales de la sociedad habían de disponerse como recursos económicos destinados a ser explotados en un correspondiente mercado de compraventa.

En este punto de nuestro estudio, bien podemos buscar en Polanyi la proximidad con el concepto manejado por Marcel Mauss de *hecho social total*. Veamos lo que dice el antropólogo francés: “Desde hace años, me he interesado a la vez por el régimen del derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas, así como las que podríamos denominar arcaicas. Hay una variedad enorme de ellos, muy complejos, donde todo queda mezclado, todo cuanto constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido la nuestra (...) En este fenómeno social “total”, como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales -en éstas tanto las políticas como las familiares- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen”<sup>302</sup>. Lo económico aparece incrustado o encastrado, como advertía Polanyi; la actividad económica, que no aparece aislada como tal, figura entretejida en ese “hecho social total” que menciona Mauss.

---

<sup>301</sup>Ibíd. p. 117.

<sup>302</sup>Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 157.

En efecto, las gentes de dichas culturas no escinden su praxis de tal modo que algunas de sus pautas de acción social sean específicamente económicas, deslindando claramente su quehacer puramente económico de otros quehaceres de tipo religioso, jurídico o recreativo. Por el contrario, *en* el quehacer total de esos hombres quedan integradas todas las actividades que tienen que ver con el sustento material de la comunidad, y ese sustento se obtiene a la vez que se ejercen otras muchas cosas que nada tienen que ver con la conciencia explícita de una actividad puramente económica que tenga lugar a través de un dispositivo social asimismo puramente económico. Lo explicaba muy bien Malinowski en los pasajes ya clásicos de su inolvidable estudio etnográfico. “De las fuerzas y creencias que sustentan y regulan el trabajo de los huertos quizá sea la magia la más importante”<sup>303</sup>. La conclusión a la que habría de llegarse es la siguiente: no hay lugares puramente económicos en las culturas donde el sustento material aparece empotrado y entretelado con otras normas y dispositivos sociales, y la supervivencia del grupo puede consolidarse sin necesidad de escindir en lo institucional un ámbito específica y puramente económico.

Alain Caillé, uno de los principales artífices del *MAUSS*, o *Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales*, señalaba junto a Godbout que el hombre moderno había estado muy empeñado en localizar el secreto de la sociabilidad humana en la cifra puramente económica del aprovechamiento material y el intercambio ganancial. Ante dicho empeño se planteaban lo siguiente: “Habrá que preguntarnos por el contrario si la formación del lazo social no obedece a reglas que no percibimos, y que no mantienen con la lógica económica más que relaciones extrañas y paradójicas”<sup>304</sup>. Estos autores, en efecto, hablan de la “perennidad del don en la sociedad moderna”<sup>305</sup>, y esta perennidad, señalan, no se comprende al modo de una mera supervivencia residual y marginal, sino configurando su propia institucionalidad. “Ahora bien, la idea que se nos impuso poco a poco es que el don es tan moderno y contemporáneo como característico de las sociedades arcaicas; no atañe sólo a momentos aislados y discontinuos de la existencia social, sino a su totalidad misma. Todavía hoy, nada puede iniciarse o empezarse, crecer y funcionar que no sea alimentado por el don”<sup>306</sup>. Frente al paradigma utilitarista que sólo puede comprender la sociabilidad humana a través de relaciones fundamentadas en el cálculo interesado y en el intercambio ganancial, pero también frente al paradigma de

---

<sup>303</sup>Malinowski, B.: *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, 1986, p. 73

<sup>304</sup>Godbout, J. T: *El espíritu del don*, SigloVeintiuno, Madrid, 1997, p. 13.

<sup>305</sup>Ibíd. p. 20

<sup>306</sup>Ibíd. p. 21.



la colectivización abstracta de corte estatal, resulta crucial comprender que las relaciones del don constituyen un sistema de sociabilidad anterior a los otros dos.

Mercado y Estado representan los lugares de lo que es posible llamar una socialización secundaria con respecto a una configuración de relaciones humanas, las vertebradas por el don, que perviven aun bajo el aparentemente completo dominio de las relaciones mercantiles o estatales. “Conviene observar que ninguna sociedad puede funcionar sólo sobre el registro de la socialidad secundaria ni disolver el sistema del don en los del mercado y del Estado [...] De tal manera que al querer erradicarlo, existe el riesgo de producir una sociedad radicalmente desocializada y democracias, en el mejor de los casos, carentes de sentido”<sup>307</sup>. Aunque, insisten, la institucionalidad primaria del don no podrá jamás ser erradicada en su totalidad, pues es la condición misma de posibilidad de toda otra sociabilidad secundaria, por muy avasallante que ésta última quiera ser. “[...] intentaremos asimismo, y hasta principalmente, mostrar cómo las personas reaccionan a esta empresa manteniendo y haciendo vivir redes regidas por el don que se infiltran por todas partes en los intersticios de los sistemas «oficiales» secundarios y formalmente racionalizados del mercado y del Estado”<sup>308</sup>. Esa institucionalidad primaria del don subsiste como último parapeto de unas relaciones interpersonales no del todo encapsuladas en las socializaciones mercantiles o estatales. Una forma de integración basada en la reciprocidad, diríamos en lenguaje polanyiano, que todavía subsiste y resiste recurrentemente.

Caillé y Godbout, a través de su propuesta teórica, pretenden superar el temor que atenazaba a Marcel Mauss, y explicar de ese modo que el sistema del don interesaba a los sociólogos tanto o más que a los antropólogos y a los etnólogos. “Si se percibe el don como un ciclo y no como un acto aislado, como un ciclo que se analiza en tres momentos, dar, recibir, devolver, entonces se ve bien por dónde peca el utilitarismo científico dominante: aísla en abstracto sólo el momento de recibir y plantea a los individuos como movidos por la sola espera de la recepción, haciendo así incomprensibles tanto el don como su restitución [...]”<sup>309</sup>. Pero ello supone quebrantar el paradigma dominante en las ciencias sociales, vertebrado durante décadas por un utilitarismo que ocultaba e invisibilizaba esa articulación institucional simétrica basada

---

<sup>307</sup>Ibíd. p. 29.

<sup>308</sup>Ibíd. p. 31.

<sup>309</sup>Ibíd. p. 30.

en el sistema del don, que pervive en toda sociedad moderna precisamente como sociabilidad primaria

Como bien indicaran Douglas e Isherwood, la esfera de la circulación de los bienes materiales enhebra una red de significados sociales que no pueden ser reducidos a la calculabilidad y el puro interés material. “Los bienes materiales proporcionan alimento y abrigo, y ello debe ser bien comprendido. Sin embargo, todo parece indicar que, al mismo tiempo, las mercancías tienen otro importante uso: sirven para establecer y mantener relaciones sociales. He aquí, entonces, un más que probado y fructífero enfoque dirigido hacia el lado material de la existencia, que ofrece una idea de los significados sociales muchísimo más rica que la referida a la simple competitividad individual”<sup>310</sup>. Es muy importante hacer notar que dentro de la institucionalidad del don, el bien circula al servicio del lazo; y, precisamente, en el lazo social circula algo más de lo que vemos circular.

Resulta muy provechosa, en ese sentido, la distinción que esboza Jacques T. Godbout entre valor de uso, valor de cambio y valor de lazo. “¿Qué sucede con el valor del don? Evidentemente no es un valor de intercambio mercantil. ¿Pero es un valor de uso? En realidad este «uso» de las cosas que constituye el don –el uso de un bien al servicio del lazo– raras veces se incluye en el concepto de valor de uso, que tiende a no reconocer más que la utilización inmediata de la cosa y a excluir que esté al servicio del lazo. Este «uso» particular de las cosas es lo bastante diferente de los otros usos para distinguirlo de ellos. Para este fin, tendríamos que agregar un tercer tipo de valor, que sería el «valor de lazo»: lo que vale un objeto, un servicio, un «gesto» cualquiera en el universo de los lazos, es el reforzamiento de los vínculos. Esta realidad se sitúa en el extremo opuesto del valor contable, y es totalmente ocultada por el discurso económico”<sup>311</sup>. De una manera enteramente extrínseca al puro valor mercantil de las cosas, y también fuera de los confines del mero valor de uso material de los bienes, la circulación de prestaciones y objetos encarna otro valor que se verifica en su capacidad expresar y alimentar lazos sociales. Cada gesto prestado y cada bien circulado refuerzan el lazo comunitario, pues ese es precisamente el fin y el sentido de la institucionalidad del don.

Nos gustaría mencionar un trabajo de Hodgson en el que, criticando algunos de los desafueros de lo que él denomina “absolutismo del individualismo de mercado”, trata de hacer ver que un liberalismo verdaderamente puro llevado hasta el límite, hasta los

---

<sup>310</sup>Douglas, M.; Isherwood, B.: *El mundo de los bienes*, Grijalbo, México, 1990, p. 74.

<sup>311</sup>Godbout, J. T.: *El espíritu del don*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1997, p. 222.

últimos extremos de la comercialización absoluta, resulta socialmente inviable, por mucho que sus apologetas así lo canten. “Debería destacarse de nuevo que el objetivo incondicional del mercado «libre» ignora el hecho de que el comercio y los mercados se basan en otras instituciones anticuadas y muchas veces rígidas y en otras características tradicionales de la cultura social”<sup>312</sup>. Incluso dentro de un sistema de libre empresa ampliamente extendido subsisten elementos normativos y lazos sociales que, siendo “impurezas extra-mercantiles”, resisten y, es más, tal vez incluso impidan que en última instancia la comercialización exhaustiva se autodestruya en un fallido intento de subsumir dentro de sí la totalidad de la vida social. “[...] las relaciones de mercado sólo pueden mantenerse si se hallan insertas en cierto tipo de relaciones no mercantiles, en relaciones de reciprocidad no calculada”<sup>313</sup>. Se trata, en suma, de un universo de relaciones humanas en el que se da una desproporción nunca lamentada entre un dar que no calcula el recibir subsiguiente, ya que no se da *para* recibir una contrapartida equivalente, sino para fortalecer gratuitamente el lazo.

La existencia de una “economía informal” no computada en las estadísticas oficiales del trabajo salarial-contractual o de un ámbito productor de riqueza externo a las relaciones de mercado han sido constatados desde diferentes perspectivas de investigación antropológica<sup>314</sup>. Pero lo que ahora queremos destacar es que incluso en contextos de máximo crecimiento y proliferación descontrolada de unas relaciones de mercado, que a modo de metástasis puedan amenazar con desbaratar todo sistema inmunológico del orden social y cultural<sup>315</sup>, incluso en semejantes contextos, decíamos, formas de integración ajenas a lo mercantil pueden subsistir y subsisten, pues de lo contrario ya no quedaría nada sobre lo que el sistema de mercado pudiera proliferar. Hay, por lo tanto, una institucionalidad ajena a los modos de relación humana propios del sistema de mercado que sobrevive incluso *dentro* de la máxima expansión concebible de la esfera de lo mercantizable. G. A. Cohen, reconocido autor socialista, nos indica en ese sentido que la vida cotidiana puede albergar dentro de sí múltiples prácticas regidas por “principios prácticos socialistas”, ya que un *ethos* cooperativo extramercantil subyace incluso en situaciones sociales donde el mecanismo institucional del mercado se halla muy generalizado y extendido. Formas de reciprocidad comunitaria, en definitiva,

---

<sup>312</sup>Hodgson, G. M.: “El absolutismo del individualismo de mercado”, en *Crítica a la economía ortodoxa*, Miren Etxezarreta, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004, p. 88

<sup>313</sup>MacIntyre, A.: *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 139.

<sup>314</sup>Narotzky, S.: *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Melusina, Barcelona, 2004, p. 61.

<sup>315</sup>McMurtry, J.: *The cancer stage of capitalism*, Pluto Press, London, 1999.

pueden seguir operando incluso en un contexto en el que la integración mercantil alcanza cotas de máximo apogeo<sup>316</sup>.

Ese asidero comunitario previo, anterior al Estado y al sistema de mercado, puede ser estrangulado y reducido al mínimo pero jamás aniquilado del todo, pues tal eventual situación límite, que cegaría incluso las fuentes de todo trabajo reproductivo fundamental, implicaría nada menos que un desbaratamiento letal de toda consistencia antropológica posible. De esos elementos de vida comunitaria, que son si se quiere “instancias intermedias”, consuetudinarias o subpolíticas, se nutren el propio Estado y el propio sistema de mercado, si bien es verdad que ellos mismos no pueden producirlo; ni la forma Estado ni la forma Mercado pueden generar desde sí mismos ámbitos de comunidad, articulados institucionalmente en formas de simetría y reciprocidad. Dicho en lenguaje polanyiano, la institucionalidad generadora de formas de integración basadas en la reciprocidad subyacen y subsisten incluso en el interior mismo de sociedades densamente mercantilizadas y profundamente estatizadas, y ello sin perjuicio de que dicha “institucionalidad del don” habite cada vez más agónicamente en minúsculos reductos de las modernas sociedades industriales.

## **5.6 La economía subordinada. El diferente lugar de lo económico en las sociedades humanas**

No diremos nada nuevo si afirmamos que el concepto de *embeddedness*, que podría traducirse por *empotramiento* o *incrustación*, es de crucial importancia en la elaboración teórica de Polanyi, aunque debamos anotar que el uso de este término no haya sido exclusivo del historiador austrohúngaro<sup>317</sup>. A la hora de valorar la posición clave que juega dicho término en el interior de las reflexiones polanyianas, por lo que se refiere a la temática del “distinto lugar de lo económico” en la historia de las civilizaciones, podemos utilizar la acertada caracterización de Moreno Feliu: “Debemos a Karl Polanyi que haya planteado como uno de los problemas analíticos más relevantes de la antropología económica la necesidad de averiguar y comparar el lugar que ocupa la economía en las distintas sociedades no sólo desde el punto de vista de las instituciones

---

<sup>316</sup>Cohen, G. A.: *¿Por qué no el socialismo?*, Katz, Madrid, 2011.

<sup>317</sup>Para un repaso breve de los contextos de utilización del término véase: Gómez Fonseca, M. A.: “Reflexiones sobre el concepto de *embeddedness*”, *Polis*, Segundo semestre, volumen 2, número 4, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, pp. 145-164.

concretas existentes, sino también desde el de la representación que de ella hacen quienes viven en esa sociedad. Muchos antropólogos que pretendían buscar una respuesta a ese problema se encontraron con que la imagen que tiene la gente de otras culturas de lo que es la economía no se corresponde con el papel que ocupa en la nuestra”<sup>318</sup>. En efecto, la noción de *embeddedness* es fundamental, antes que por otros motivos, por el hecho de que nos remite a un ámbito en el que lo económico juega un papel, dentro de la totalidad social, enteramente distinto al papel que juega en la mercantilizada cultura moderna. A través de esta noción, en efecto, podemos acceder a diferentes contrafiguras de una economía basada casi por completo en el sistema de mercado.

Unos de los presupuestos más importantes en la obra polanyiana, por lo tanto, es el de haber sabido abordar el *diferente* lugar que lo económico ha ido ocupando a lo largo de la historia de las distintas culturas y sociedades humanas, siendo el caso que, en muchas de ellas, ni siquiera podría decirse que lo económico estuviese en un “lugar” propiamente visible y delimitado, esto es, funcional y simbólicamente separado de los demás “lugares” sociales. “Antiguamente, pues, las formas de sustento del hombre atraían menos la atención de éste que la mayoría de las otras partes de su existencia organizada. A diferencia del parentesco, la magia o el ceremonial, definidos por palabras de poderosa evocación, la economía permaneció sin nombre. No existió, por lo general, ningún vocablo que designara el concepto de económico [...] El clan y el tótem, el sexo y el grupo de edad, el poder de la mente y las prácticas ceremoniales, la costumbre y el ritual estaban institucionalizados a través de sistemas altamente elaborados de símbolos, mientras que la economía no estaba designada por ninguna palabra que evocara la importancia de la provisión de alimentos para la supervivencia animal del hombre. No puede dejarse simplemente a una casualidad el que hasta tiempos muy recientes no existiera ni en los idiomas de los pueblos más civilizados ninguna palabra que definiera la organización de las condiciones materiales de vida. Hace tan sólo doscientos años que una esotérica secta de pensadores franceses acuñó el vocablo y designó a sus miembros como *economistas*. Afirmaban haber descubierto la economía”<sup>319</sup>. Algo que no podía ser designado con un nombre o referido con un vocablo difícilmente podría quedar sustantivado al modo de una realidad social

---

<sup>318</sup>Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 45.

<sup>319</sup>Polanyi, K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 117

perceptible como diferenciada dentro de la totalidad vital comunitaria. En contextos semejantes no podría aprehenderse un entorno propiamente económico, claramente definido, del que los hombres tuvieran conciencia plena y en el que estuviesen normativa y materialmente inscritos. Y semejante circunstancia, en efecto, podía atribuirse al hecho contrastado de que en semejantes contextos no cabía hablar de nada parecido a una emancipación institucional de lo económico.

Bien es verdad, en rigor, que sólo podemos postular una subordinación plena o cuasi completa en las sociedades arcaicas. “[...] nos parece que es preciso señalar que, en rigor, el único tipo de sociedades humanas de las que puede decirse que las relaciones económico-técnicas se encuentran plenamente subordinadas e integradas en las relaciones comunitarias son las sociedades primitivas, esto es, las sociedades conocidas como «neolíticas» desde el punto de vista de la (pre)historia o bien como «etnológicas» desde la perspectiva de la antropología etnológica. En este tipo de sociedades cabe en efecto advertir que lo que podemos considerar como su «momento económico-técnico», consistente en las operaciones y relaciones de producción, distribución y consumo, queda funcionalmente integrado en su «envoltura social comunitaria» [...]”<sup>320</sup>. En tales sociedades toda la red de actividades que sirve al sustento material está *empotrada* (embedded) en el tejido de las otras relaciones sociales no específicamente económicas; y dicha subordinación de lo económico empieza a quedar sólo parcialmente quebrada a partir del momento en el que emergen las primeras sociedades históricas excedentarias, si bien es cierto que sólo con la llegada de la moderna sociedad de mercado lo económico empieza a quedar entera y propiamente emancipado de la urdimbre social, como tendremos ocasión de ver con detenimiento.

Los materiales proporcionados por la etnografía y la historia comparada de las sociedades antiguas permiten comprender que la realidad económica, en tales contextos, no existe como tal, aisladamente, desprendidamente (*disembedded*), sino que se halla entre medias de las otras relaciones sociales. “El mayor obstáculo para el estudio del origen de las transacciones económicas en los primeros tiempos es la dificultad de identificar el proceso económico bajo unas condiciones en que ni su unidad ni su coherencia estaban salvaguardadas por ninguna institución económica específica. El grupo familiar, el Estado, la magia y la religión, son las esferas no económicas más sobresalientes a las que se encontraba ligado el proceso económico en las primeras

---

<sup>320</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 97.

sociedades. Estos elementos son también los generadores de los sistemas de status de los cuales tienden a «desligarse» finalmente las transacciones económicas”<sup>321</sup>. Este enjundioso pasaje polanyiano es crucial para entender lo que nos traemos entre manos; en efecto, en estos grupos humanos no es posible *identificar* una unidad económica que se presente a través de una coherencia diferenciada dentro del conjunto de las actividades que rigen la vida comunitaria.

En la línea de Mauss, también Lévi-Strauss observa que en el sistema de las donaciones recíprocas aparece implicado un régimen de intercambio de bienes que en absoluto puede contemplarse bajo el reductivo prisma de la funcionalidad puramente utilitaria. “Pero debe insistirse en el punto siguiente: esta actitud del pensamiento primitivo frente a la transmisión de los bienes no sólo se expresa en instituciones nítidamente definidas y localizadas. Impregna todas las operaciones, rituales o profanas, durante las cuales se dan o reciben objetos o productos. En todas partes encontramos un doble supuesto implícito o explícito: los regalos recíprocos constituyen un modo, normal o privilegiado según el grupo, de transmisión de los bienes, o de ciertos bienes, y estos regalos no se ofrecen, de modo principal o en todo caso esencial, con el fin de recoger un beneficio o ventajas de naturaleza económica [...] Las mercaderías no sólo son bienes económicos sino vehículos e instrumentos de realidades de otro orden: potencia, poder, simpatía, status, emoción”<sup>322</sup>. Muy al contrario, y a pesar de poner en circulación bienes materiales, este régimen de reciprocidad articulado en una compleja red de dones y contradones tiene algo de extraeconómico. La institucionalidad de dicha forma de integración social en modo alguno se decanta como una esfera específicamente económica, ya que su articulación se entreteje con todos los otros resortes sociales, hasta el punto de que dicho intercambio de bienes puede ser un fenómeno de carácter ritual, religioso, festivo, jurídico, sentimental, parental, político o moral, o muchos de ellos a la vez.

En algunos pasajes Polanyi menciona explícitamente a Maine, que estableció la diferencia entre unas sociedades antiguas organizadas a través de “status” y las sociedades modernas vertebradas en torno a la noción de “contrato”<sup>323</sup>. Asimismo menciona a Tönnies, y su distinción entre *comunidad* (Gemeinschaft) y *sociedad*

---

<sup>321</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 133.

<sup>322</sup>Lévi-Strauss, C.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969, p. 92.

<sup>323</sup>Maine, H. J. S.: *El derecho antiguo considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las instituciones modernas*, Civitas, Madrid, 1994.

(Gessellschaft)<sup>324</sup>. En cualquier caso, Polanyi está muy interesado en establecer una ilegitimidad radical, a saber, la atribución a dichas sociedades de un fenómeno que pueda ser esquematizado bajo el sintagma “transacciones específicamente económicas”. Porque tal atribución supone incurrir en un anacronismo esencial, ya que en dichos grupos humanos el sustento del hombre no se proyecta ni se acomete de una manera desligada de las otras relaciones sociales constitutivas de dicho grupo, las cuales, en todo caso, no tienen nada que ver con lo que un hombre moderno llamaría “transacción económica”.

Un tiempo después, los antropólogos Dalton y Bohannan, en la Introducción a un volumen titulado *Markets in Africa*, y aplicando un criterio enteramente substantivista y polanyiano, afirmarían lo siguiente: “En comunidades sin mercado o con mercados de pequeñas dimensiones (de las que los Lele y los Sonjo son ejemplos) es el parentesco o la afiliación tribal –dentro de límites impuestos por la tecnología y el entorno físico– lo que dicta cómo se producen y distribuyen la tierra, la fuerza de trabajo y los productos. En consecuencia, las transacciones materiales, de servicios y de recursos, se ven invariablemente acompañadas de una descripción de cuestiones sociales y culturales que los economistas pueden encontrar bizarras, y hasta caprichosas. El rasgo importante de tales comunidades es que no poseen una organización económica que pueda ser analizada por separado, aparte de la organización social”<sup>325</sup>. Precisamente porque en dichas comunidades el sustento material se organiza a través de relaciones en las que se entrelazan normatividades y dispositivos que nada tienen que ver con la operatividad propia de un sistema de mercado podemos encontrar dificultoso comprender que esa materialidad del aprovisionamiento y la obtención del sustento vital comunitario se plasme en instituciones que ejecutan, a su vez, otro tipo de efectos sociales ajenos completamente a la lógica de la “maximización de resultados” o de la “elección óptima entre recursos escasos”, que es propia únicamente de una sociedad de mercado que dispone institucionalmente de un aparato económico escindido y autónomo. Lo económico, si así cabe llamarlo aquí, se realiza en semejantes contextos premodernos en otros lugares enteramente distintos que, por cierto, han ido cambiando a lo largo de la historia de las sociedades humanas<sup>326</sup>.

---

<sup>324</sup>Tönnies, F.: *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.

<sup>325</sup>Extraído de *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de antropología económica*, Moreno Feliú (Comp.), UNED, Madrid, 2008, p. 261.

<sup>326</sup>North, D. C.: “Markets and Other Allocation Systems in History: The Challenge of Karl Polanyi”, *Journal of European Economic History*, 6 (3), 1977, pp. 703-716.



Por lo tanto, Polanyi arroja su diatriba contra eso que podríamos denominar *pensamiento económico-identificador*, que es aquel pensamiento que valdría definir por su propensión a querer descubrir en *toda* sociedad humana una praxis económica específica, delimitada y autónoma, como de hecho empieza a ocurrir *sólo* en las sociedades modernas. Y la mirada economicista moderna, por lo tanto, queda desenfocada y estrábica al enfrentarse a realidades socioculturales en las que el sustento material de los hombres se organiza a través de actos e instituciones empotradas en el tejido social, sin estar nunca desgajados de éste. “Este estado de cosas, tan desconcertante para la mente moderna, es a todas luces evidente en las comunidades primitivas. Con frecuencia al observador le resulta totalmente imposible recoger y componer entre sí los fragmentos del proceso económico. El individuo es incapaz de identificar como «económicas» determinadas experiencias. No puede percibir ningún interés especial por su propio sustento. La carencia de un concepto semejante, sin embargo, no le impide realizar eficazmente sus tareas cotidianas. Es más, podemos preguntarnos si la conciencia de una esfera económica no tendería a reducir su capacidad de respuesta espontánea a las necesidades de supervivencia, necesidades organizadas principalmente a través de canales no económicos”<sup>327</sup>. No cabe mayor disonancia con la visión del mundo edificada sobre el prejuicio economicista que ésta que estamos tratando de delimitar. Se trata del enfrentamiento con una realidad cultural en la que los habitantes de dicho mundo, en su quehacer vital, son capaces de reproducir su sociedad sin necesidad de *identificar* determinadas experiencias como esencialmente económicas.

Cuando los economistas ortodoxos reprochan a Polanyi que no se sirva del análisis económico (formal), lo que de hecho le están reprochando es que no subsuma todo comportamiento social imaginable en la categoría de la acción racional economizadora. Pero lo que Polanyi desea proponer, precisamente, es el quebrantamiento de esa subsunción de todos los resortes humanos bajo la égida de esa categoría de acción pretendidamente universal y natural. Un quebrantamiento, por lo demás, que permita imaginar y concebir, ya en el siglo XX, y tras el desastre del derrumbamiento de la moderna civilización del mercado y la hecatombe de los fascismos, un nuevo lugar para lo económico; un nuevo lugar más humano, que restituya la sociabilidad de los hombres y la habitabilidad de un mundo que no esté ya entregado a un aparato tecno-económico

---

<sup>327</sup>Polanyi, K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 117.

emancipado, tiránico y totalizador. Habremos de volver sobre esto, como ya hemos dicho, ya que el pensamiento polanyiano alberga una inexcusable vocación práctica, ética y política, cuya inusitada potencialidad, allende los trágicos años treinta y cuarenta, pervive todavía hoy.

## 6. Mundos arcaicos y antiguos

En este capítulo trataremos de presentar el acercamiento general de Polanyi a las sociedades arcaicas y antiguas, pero teniendo en cuenta que esta aproximación, antes que un descenso al erudito detalle etnográfico o historiográfico, pretende ser el esbozo de una serie de contrafiguras de la modernidad industrial y de la sociedad de mercado; pues éste era, a nuestro entender, uno de los horizontes de sentido, aunque no el único, que espoleaba el quehacer teórico e investigador del historiador austrohúngaro.

Porque hemos de entender, en suma, que un ejercicio teórico de desactivación de esas evidencias presentadas como naturales y universales por los liberalismos doctrinarios de los últimos doscientos años, un ejercicio tal, es eminentemente polanyiano; un ejercicio que, a través de un quebrantamiento de la hegemonía del paradigma del mercado, no puede comenzar su recorrido sino a través del estudio comparado de las instituciones económicas tal y como éstas se presentan, en toda su irreductible diversidad, en las culturas neolíticas y en las sociedades antiguas.

### 6.1 La solidaridad comunal

Polanyi arremetió decididamente contra el mito del “interés propio universal”, como desarrollaremos más extensamente en un epígrafe posterior de esta investigación<sup>328</sup>. Pero de igual modo desconfía de las alusiones a un presunto comunismo primitivo, ya que lo que está en juego en las sociedades arcaicas es otra cosa. “El mito del salvaje individualista fue derribado hace mucho tiempo. No existe ninguna prueba del egoísmo primitivo, ni de la apócrifa propensión al trueque, al intercambio o al comercio, ni tampoco de la tendencia a abastecerse a sí mismo. También quedó desacreditada la leyenda de la psicología comunista del salvaje, de su presunta indiferencia a sus intereses personales [...] Lo que parecía «comunismo» era el hecho de que el sistema productivo o económico estaba organizado en tal forma que ningún individuo quedaba expuesto a la amenaza de la indigencia. Cada quien tenía asegurado su lugar alrededor de la lumbre y su cuota de recursos comunes, cualquiera que hubiese sido su contribución a la caza, al pastoreo, al cultivo de la tierra o a la horticultura [...] En

---

<sup>328</sup>En el epígrafe 8.5, “Los mitos del interés propio universal y de la razón calculadora omnipresente”.

efecto, el individuo no corre el riesgo de padecer de hambre, excepto cuando la comunidad en su conjunto se encuentra en esa situación. Esa ausencia de miseria individual en la sociedad primitiva en cierto sentido la hace más humana y, al mismo tiempo, menos «económica» que la del siglo diecinueve<sup>329</sup>. Creemos que es muy importante resaltar esa noción de “miseria individual”, precisamente porque Polanyi la concebía como uno de los nuevos rasgos definitorios de las modernas sociedades industriales que, por contraste, aparecía como indetectable en las comunidades arcaicas estudiadas por la etnografía. Dicha noción, que apela al desvalimiento existencial de un individuo atomizado y no protegido por la urdimbre social, es concebida por Polanyi como una figura prácticamente imposible de hallar o difícilmente concebible dentro de la comunidad primitiva.

Lo que sí puede ser documentado y detectado en el desarrollo de las instituciones económicas arcaicas es la necesidad de mantener la cohesión grupal y la recurrencia protectora de los vínculos sociales, en un contexto institucional y normativo cuya finalidad más perentoria consiste en promover y reforzar una densa solidaridad interna. La economía de semejante comunidad, esto es, la obtención del sustento material por parte de la misma, ha de estar ajustada a semejante norma fundamental. “Pero la unidad doméstica debe mantenerse firmemente con respecto a la economía de la tribu. Para ello se mantienen métodos de integración que evitan la pugna y el antagonismo dentro del grupo y que refuerzan el arte de la solidaridad. La reciprocidad desvía la atención de elementos utilitarios, de la ventaja egoísta, y la sitúa en la calidez de la experiencia y la gratificación de los contactos mutuamente honoríficos de vecindad con aquellos con los que estamos ligados por relaciones específicas de status objetivo y amistad personal<sup>330</sup>. Las comunidades arcaicas funcionan con un acentuado principio interno de *reciprocidad*, que es una de las formas de integración básicas concebidas por Polanyi, como ya vimos; en dicho contexto, la fortificación de los lazos comunes se muestra como el principio rector de la vida social. En ese sentido, dentro de estas formas arcaicas queda sepultada la posibilidad de desarrollo de una eventual forma disgregadora o atomizadora de economía sustantiva<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 256.

<sup>330</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 136.

<sup>331</sup>Servet, J. M.: “Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi. Contribution à une définition de l'économie solidaire”, *Revue Tiers Monde*, N° 190 - Avril-Juin, 2007, p. 255-273.

Esta conceptualización de la vida comunal arcaica, que sin duda recuerda a la propuesta por Tönnies<sup>332</sup>, le ha valido a Polanyi alguna crítica en el sentido de haber incurrido en un exceso de idealización romántica del pasado pre-industrial<sup>333</sup>. En efecto, semejantes descripciones pueden arribar en una exaltación acrítica y deformada de la “calidez orgánica” vivida en el interior de la comunidad primitiva, pero no parece sin embargo que Polanyi haya recaído en semejantes ingenuidades. Aunque es bien cierto que su concepción de las sociedades arcaicas supone que éstas apenas pueden permitirse ningún tipo de transacción económica que venga a perturbar el equilibrio interno de la comunidad, quebrantando la forma de integración basada en la reciprocidad y la simetría. “La solidaridad tribal y la incrustación de la economía en ella descansan en relaciones de reciprocidad, así como en la práctica de acumular víveres perecederos en un centro y su inversa de que los bienes acumulados sean disfrutados por los miembros de la comunidad. La solidaridad en el campo económico se mantiene así mediante instituciones que aseguran las relaciones pacíficas con respecto a los alimentos. Como resultado lógico, surge casi un tabú, similar a los que rigen la violación de las leyes sexuales o el desacato a la autoridad del jefe o del mago, personificaciones de las funciones protectoras y redistributivas de la sociedad. Este tabú prohíbe las transacciones gananciales con respecto a la comida. Puesto que la existencia misma de la comunidad depende de la acción constante de fuerzas extremas hacia la solidaridad, reforzadas por los rituales, la magia y los castigos religiosos, no puede contemplarse ningún otro tipo de conducta contraria a esta suprema directriz de la supervivencia”<sup>334</sup>. En este pasaje queda sintetizada buena parte de la concepción antropológica polanyiana. En efecto, el sustento material de la comunidad se organiza a través de instituciones siempre empotradas o entretejidas con el resto de las instituciones que conforman la vida social de los hombres que en ella habitan. Y en este contexto, tal “empotramiento de lo económico” se traduce en el fortalecimiento de los lazos de solidaridad y compadecimiento, y no hay cabida para nada que se asemeje a una obtención del propio sustento por caminos de aislamiento individual, y menos aún la obtención del propio sustento a expensas de la supervivencia comunitaria.

En suma, en el contexto de estas sociedades ningún comercio puramente económico basado en el interés propio puede ejercerse al margen de la normatividad comunitaria y,

---

<sup>332</sup>Tönnies, F.: *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979.

<sup>333</sup>Cook, S.: “The Obsolete «Anti-Market» Mentality: a Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology”, *American Anthropologist*, 68, 1966, pp. 323-345.

<sup>334</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 136.

de igual manera, ningún miembro de dicha comunidad es abandonado a su suerte en lo que a la subsistencia vital se refiere. Y un importante corolario que puede establecerse a partir de todo lo anterior es que la actividad económica lucrativa es un tabú, toda vez que la existencia misma de la comunidad depende de ese sustento básico que no puede dejarse en manos de las veleidades de un mecanismo económico emancipado de la urdimbre social que libere, por así decir, las fuerzas del egoísmo individual, ya que esto último pondría en peligro la sostenibilidad misma de la ligazón comunal.

Dista mucho esta perspectiva polanyiana de aquella otra de Adam Smith, que veía en el hombre primitivo un intercambiador económico por naturaleza. Pero, más allá de semejante mitificación smithiana, habría que explicar ciertamente por qué en un momento dado las sociedades arcaicas salen de su interna inmovilidad orgánica y empiezan, de alguna manera, a ejecutar intercambios económicos que quebrantan la rutina de la mera reciprocidad endogámica. “Por esta razón es pertinente explicar por qué en algunas sociedades arcaicas hacen su aparición las transacciones económicas. Para ello el pensamiento económico ya tenía una respuesta preparada: en cuanto las supersticiones de la magia empezaron a desaparecer para dar paso a ideas más racionales, los tabúes tribales perdieron su dominio y se hicieron valer los instintos adquisitivos naturales del hombre. El individuo, liberado de las trabas de los temores irracionales, siguió el camino natural del interés personal y comenzó a practicar el trueque ganancial. El ciervo y el castor de Ricardo nos cuentan el resto de la historia. Los filósofos del *cash nexus* no se pararon a realizar la pregunta evidente: ¿Qué fue, entonces, lo que impidió que esta comunidad emocionalmente pulverizada se disolviera en sus partículas componentes?”<sup>335</sup>. La respuesta tentativa a la cuestión de cómo se desarrollaron en la historia de las sociedades humanas las transacciones económicas debe tener en cuenta que la solidaridad tribal y sus mecanismos de reciprocidad o redistribución no fueron algo así como un obstáculo a superar por parte de la presunta “compulsión natural al trueque”; este es, en todo caso, el punto de arranque de una eventual respuesta.

Muy al contrario, esos distintos dispositivos de reciprocidad y redistribución, sancionados de muchas maneras, pero sobre todo mitológica y religiosamente, están en la base misma de la generación y permanencia de las nuevas civilizaciones que fueron emergiendo. Y si, en ese contexto y a ese nivel, sí se producían ya intercambios

---

<sup>335</sup>Ibíd. p. 137.

económicos, éstos siempre se hacían con la condición de no poner en peligro la cohesión social, esto es, intercambios no destinados a la competencia ilimitada y al propio lucro, pues de ser así tales transacciones habrían supuesto un desarrollo nocivo activado a expensas del equilibrio interno del grupo. “La verdadera explicación radica en una dirección diametralmente opuesta a la señalada por el racionalismo económico decimonónico: el intercambio, el más precario de los lazos humanos, empapó la economía cuando pudo servir para legitimar la comunidad. En efecto, las transacciones económicas se hicieron posibles cuando no eran lucrativas. Tenía que eliminarse el peligro que suponía para la solidaridad el lucro a expensas del pan del hermano, erradicando la envidia inherente a tales intercambios, lo cual se logró mediante la declaración de equivalencias en nombre del representante de la divinidad misma. La conducta de intercambio se legitimó al establecerse la equivalencia de lo que iba a ser intercambiado”<sup>336</sup>. Las transacciones económicas lucrativas, por lo tanto, fueron consideradas un tabú antisocial en las sociedades tribales y en las culturas arcaicas. Los intercambios se auspiciaban dentro de órdenes normativos estrictos y controladores que no permitían una liberación sin trabas del regateo competitivo.

Polanyi, en ese sentido, indicará que el “ánimo de lucro” no tiene cabida en comunidades primitivas donde no existe de manera predominante una forma de integración económica consistente en un mercado formador de precios. El intercambio a precios fijos no es, además, en sentido estricto, un intercambio propiamente dicho, pues en él los intercambiadores no persiguen obtener el máximo beneficio posible a expensas del otro intercambiador. “Para que el intercambio sea integrador la conducta de las partes ha de estar orientada a producir un precio que favorezca el máximo a cada uno de los contratantes. Este comportamiento contrasta fuertemente con el del intercambio a un precio fijo. La ambigüedad del término *ganancia* tiende a ocultar la diferencia. El intercambio a precios fijos no supone más que una ganancia para las dos partes implicadas en la decisión de intercambiar; el intercambio a precios fluctuantes tiene como objetivo una ganancia que sólo se puede conseguir por una actitud de claro antagonismo entre los contratantes. Este elemento de antagonismo puede presentarse muy diluido, pero no se puede eliminar. Ninguna comunidad que desee preservar la solidaridad entre sus miembros puede permitir que se desarrolle una hostilidad latente en torno a una cuestión como la comida, tan vital para la existencia animal y, por

---

<sup>336</sup>Ibíd.

consiguiente, capaz de producir tensión y ansiedad. De ahí la prohibición de las transacciones motivadas por la ganancia, por lo menos en lo que se refiere a artículos de primera necesidad, prohibición prácticamente universal en las sociedades arcaicas. La exclusión generalizada del regateo sobre las vituallas elimina automáticamente los mercados formadores de precios del ámbito de las instituciones primitivas”<sup>337</sup>. Se puede verificar un contraste entre las “equivalencias fijas” dadas entre objetos de intercambio en las sociedades primitivas, por un lado, y los precios fluctuantes dados en el intercambio de mercancías del mercado moderno. En el primer caso la esfera del intercambio y de la equivalencia posible está restringida a un corto segmento de objetos (restricción marcada por otros parámetros culturales de tipo religioso, simbólico o político); puede decirse, en este caso, que el “intercambio” siempre aparece como disciplinado por instituciones y normatividades ajenas al puro intercambio mercantil-ganancial. Mientras que en el caso de la moderna sociedad de mercado, la esfera del intercambio es prácticamente (o tendencialmente) co-extensiva a toda la esfera sociocultural y viene determinada además por una equivalencia universal intrínseca que exporta su modelo mercantil-ganancial a todos los otros ámbitos de la vida social, subsumiendo bajo su égida la práctica totalidad de las instituciones sociales. En este caso, y contrariamente a lo vivido en las comunidades primitivas, es el orden social el que aparece disciplinado por la esfera del intercambio mercantil-ganancial.

Polanyi descubre en Hesíodo, en *Los trabajos y los días*, un documento acerca de cómo nace el individuo aislado, una figura anómala e inédita en la sociedad tribal. Con ello nace una situación radicalmente nueva, inconcebible dentro de la “calidez comunal”, a saber, la preocupación *individual* por el sustento. El poema refleja, con una cierta nota de profecía, la nueva amenaza del hambre en soledad, una figura casi imposible e irrepresentable en las condiciones de vida propias de la cultura arcaica. “Con el declive de la tribu surge un nuevo tipo de incertidumbre, que roe el núcleo de la existencia mientras que obliga a nacer, aunque sea en su forma primitiva, un elemento latente en la estructura humana: la personalidad. Bajo las condiciones tribales de vida el destino económico había sido colectivo, no individual”<sup>338</sup>. El nuevo individuo desamparado ya no podía, a la hora de asegurarse el sustento vital, apoyarse en las redes tradicionales de redistribución y reciprocidad. Esa es la transición que aparece ominosamente reflejada

---

<sup>337</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 300.

<sup>338</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 231.



en *Los trabajos y los días*. “Hesíodo descubrió el hambre como una parte de la condición humana. En *La Odisea*, la necesidad urgente de comida hace su aparición solamente en los márgenes de la comunidad. En un hecho vergonzoso que acontece a los marginados, a los mendigos de las afueras, a los huéspedes no aceptados. La urgencia de sus impulsos animales señala a los panzudos como hombres *sans* parentesco, ley ni hogar. «Pertener» es conseguir la comida en el curso natural de las cosas; «no pertenecer» es tener que preocuparse por el propio alimento”<sup>339</sup>. En el poema de Hesíodo, señala Polanyi, se refleja la nueva maldición del hombre que ya no pertenece a una comunidad protectora dentro de la cual el sustento no supone una preocupación perentoria por la que luchar día tras día en condiciones de incertidumbre e inseguridad; desaparece la ligazón recíproca arraigada en esa pertenencia grupal, y un sustento que venía garantizado de suyo a través de la participación integral en la vida comunitaria, como parte misma de esa consistencia comunal, emerge ahora como una maldición con la que hay que cargar individualmente. En cualquier caso, el declive de la sociedad tribal es así registrado poéticamente por Hesíodo como una fatalidad terrible que ha acabado por conducir a los hombres a la Edad de Hierro, en la cual han de ganarse el pan con una nueva laboriosidad sufriente y en dónde la inanición ahora sí es una amenaza muy presente.

Lo interesante en todo esto es que a través de ese mismo movimiento de disolución de la comunidad arcaica lo económico empieza paulatinamente a figurar como algo enajenado. Señala Polanyi, en efecto, que en la época de Hesíodo la preocupación por lo estrictamente económico se perfila o delinea por primera vez en la conciencia de los hombres. “Hasta donde el historiador es capaz de fechar los cambios producidos en la conciencia de la raza humana, fue en la Grecia de Hesíodo donde surgió de las profundidades el concepto de lo «económico» como preocupación de la existencia personal. Para bien o para mal, se había desencadenado una fuerza espantosa de la naturaleza, el temor al hambre”<sup>340</sup>. Curiosamente, y como tendremos ocasión de desarrollar por extenso más adelante, ese mismo “temor al hambre” habrá de ser uno de los motores de la moderna economía de mercado, aunque a una escala infinitamente más poderosa y violenta<sup>341</sup>.

---

<sup>339</sup>Ibíd. p. 232.

<sup>340</sup>Ibíd. p. 233.

<sup>341</sup>Véase el epígrafe de la presente investigación 7.5, “Economía política y naturalismo”.

En ese sentido, Max Weber, en *Economía y sociedad*, registra de una manera brillante ese proceso de disolución comunitaria, esta vez en los umbrales históricos de la modernidad, a manos de unas relaciones económico-mercantiles cada vez más expansivas.

La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar [...] Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona; no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la mera comunidad de mercado y los intereses específicos del mercado; en cambio, éstos son las tentaciones específicas para todas ellas. Intereses racionales de fin determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y la legalidad racional, en particular la inviolabilidad formal de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y que constituye el contenido de la ética del mercado [...] Semejante objetivación –despersonalización– repugna, como Sombart lo ha acentuado a menudo en forma brillante, a todas las originarias formas de las relaciones humanas [...] El mercado, en plena contraposición a todas las otras comunidades, que siempre suponen confraternización personal y, casi siempre, parentesco de sangre, es, en sus raíces, extraño a toda confraternización. En primer lugar, el cambio libre tiene lugar sólo fuera de la comunidad de vecinos y de todas las asociaciones de carácter personal [...] No puede darse originariamente un actuar entre compañeros de comunidad con la intención de obtener una ganancia en el cambio<sup>342</sup>.

Sin duda que en este pasaje Weber enhebra de forma magistral todos los fenómenos que concurren en un lento pero imparable proceso secularizador y modernizador que toma cuerpo en unas relaciones puramente mercantiles, impersonales y mecánicas, que van extendiéndose progresivamente a costa precisamente de ir haciendo desfallecer todas las relaciones humanas basadas en la confraternización de los lazos de reciprocidad personal, ajenos por principio a los criterios utilitarios del mercado.

Entiende Bourdieu esas “conversiones” que sufren las llamadas economías pre-capitalistas como procesos históricos definidos por una transición en la que los intercambios de bienes dejan de realizarse bajo modalidades domésticas de integración familiar y vecinal. “El *espíritu de cálculo* [...] se impone poco a poco, en todos los ámbitos de la práctica, contra la lógica de la economía doméstica, fundada sobre la represión o, mejor, la negación del cálculo: negase a calcular en los intercambios entre

---

<sup>342</sup>Weber, M.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 494.

familiares es negarse a obedecer el principio de economía, como aptitud y propensión a “economizar” [...] negativa que, a la larga, puede indudablemente favorecer una especie de atrofia de la inclinación y la aptitud para el cálculo. Mientras que la familia proporcionaba el modelo de todos los intercambios, incluidos los que consideramos como “económicos”, la economía, constituida en lo sucesivo como tal, reconocida como tal, con sus propios principios y su propia lógica –la del cálculo, la ganancia, etc.- pretende ahora [...] convertirse en el principio de todas las prácticas y de todos los intercambios, aun los producidos en el seno de la familia”<sup>343</sup>. Y es ahora cuando podemos comprobar el contraste brutal y la distancia inconmensurable que se descubre entre las modernas sociedades de mercado, donde la despersonalización de los lazos comunitarios ha alcanzado su máximo apogeo, y aquellas otras sociedades arcaicas cuya vida económica, nunca emancipada como tal, se hallaba subordinada por entero a la cohesión de los lazos comunitarios.

## **6.2 Monedas premodernas**

Para comenzar este epígrafe quizás convenga presentar una tesis polanyiana con total nitidez, a saber: a lo largo de la historia de las culturas y civilizaciones humanas la moneda ha existido en múltiples ocasiones como una realidad social independiente del mercado. Se ha de notar ya de entrada que asumir tal afirmación supone, entre otras cosas, oponerse al mito de la ideología económica decimonónica que construía una línea genética que ascendía ineluctablemente desde la aparición de la moneda hacia la emergencia de los mercados formadores de precios y hacia la subsecuente división del trabajo, todo ello favorecido, claro está, por la hipotética “propensión natural al trueque y al intercambio”. Ni siquiera la presencia de metales preciosos, extraídos, trabajados y utilizados por muchas civilizaciones, se traducía automáticamente en un proceso generalizado de acuñación intensiva de monedas<sup>344</sup>.

Contra toda esa amalgama ideológica, documentalmente injustificable y empíricamente insostenible, Polanyi insiste en tener presente el hecho de que muchas sociedades, que dispusieron ciertamente de sistemas monetarios muy sofisticados, no disponían empero de mercados o eran éstos muy insignificantes y periféricos, siendo así, además, que la

---

<sup>343</sup>Bourdieu, P: *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires, 2002, p. 20

<sup>344</sup>Vilar, P.: *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*, Ariel, Barcelona, 1974, p. 31.

moneda regulaba en ellas obligaciones muy complejas que en absoluto eran análogas a las modernas relaciones mercantiles y dinerarias. Y también es de suma importancia comprender que la moneda no es, en sí misma, una mercancía; es decir, el destino natural de las monedas premodernas no era principalmente el mercado, pues tales monedas no eran producidas para su venta. La moneda moderna queda convertida en mercancía, en efecto, pero Polanyi concibe que ese *dinero mercantilizado*, como lo fueron el trabajo y la tierra, es fruto de un proceso histórico violento, sin parangón en la historia pretérita de las sociedades humanas. Las tres “mercancías ficticias” de la moderna civilización del mercado suponen, por lo tanto, una abrupta conversión histórica que se decanta en la progresiva mercantilización de ámbitos de lo humano que antes no estaban destinados a ser mercancía o a funcionar como tal: uno de esos ámbitos es el dinero.

Las sociedades no modernas se caracterizaban, frecuentemente, por una fragmentación de las funciones monetarias, en el sentido de que distintos objetos cualitativamente diversos podían servir a diferentes funciones de pago muy específicas. De lo cual se desprende que dichas sociedades disponen de un sistema monetario que no está regido por una única moneda que ejerce de valor universal intercambiable y que funciona como patrón de medida equivalente y homogéneo para todas las cosas. Polanyi pone de relieve la naturaleza enteramente distinta de las monedas primitiva y antigua. “Visto desde un ángulo formal, la moneda moderna, a diferencia de la primitiva, guarda una sorprendente semejanza con el lenguaje y la escritura. Todos ellos poseen una gramática uniforme. Los tres están organizados en un código detallado de reglas relativas a la manera correcta de emplear esos símbolos, así como de reglas aplicables a todos los símbolos. En la sociedad arcaica no se conocía la moneda «para todo propósito». Aquí diferentes usos monetarios pueden ser suplidos por diversos objetos monetarios. En consecuencia, no hay gramática alguna a la que deban atenerse todos los usos monetarios, ni tampoco una clase de objetos que merezca el nombre específico de moneda. En todo caso, el término se aplica a un pequeño grupo de objetos, cada uno de los cuales cumple la función de la moneda de una manera diferente”<sup>345</sup>. Más allá de la metáfora gramatical usada por Polanyi hemos de comprender que lo que desea resaltar, en definitiva, es el hecho de que han existido sociedades dentro de las cuales se usaban distintas monedas para distintas finalidades o, lo que es lo mismo, que no había un

---

<sup>345</sup>Polanyi, K.: “Semántica de los usos de la moneda”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 173.

objeto representado universalmente como moneda que pudiera ser usado como tal en *cualquier* contexto social. Al respecto, cita Polanyi unos versos de Aristófanes en los que se pone de manifiesto, en el contexto de la Grecia clásica, la inestabilidad en el uso de las monedas y la total ausencia de una moneda definida universalmente y aceptada como patrón de valor homogéneo<sup>346</sup>.

El dinero tuvo en las sociedades arcaicas o premodernas diferentes usos, institucionalizado cada uno de ellos de una manera independiente. Esos usos son clasificados por Polanyi de la siguiente manera: medio de pago, patrón de valor o unidad de medida, depósito de riqueza, y medio de cambio. Tal diferenciación, con la llegada de la sociedad moderna, fue diluyéndose hasta que finalmente todos los distintos usos del dinero quedaron homogeneizados, subordinados o subsumidos a una sola de esas formas, a saber, el dinero como *forma de cambio* generalizada; pero no siempre fue así. “Mientras que en la sociedad moderna la distinción entre los varios usos del dinero es más o menos académica, ya que, por lo general, el dinero que sirve como medio de cambio también se considera apto para realizar todas las demás funciones, en las primeras sociedades la posición es radicalmente diferente. En ellas aparecen esclavos utilizados como patrón de valor o unidad de cuenta para medir grandes riquezas, en tanto que las conchas de cauri se emplean solamente para medir pequeñas cantidades en diferentes situaciones [...] Por lo tanto, podríamos encontrar que, mientras los esclavos son un medio de pago o de tributo a un señor extranjero, las conchas de cauri funcionan como un medio de pago local. Esto no excluye el uso de metales preciosos para acumular riquezas, aunque tales metales pueden no servir como dinero o, si lo hacen, sólo dentro del comercio exterior”<sup>347</sup>. Es así, pues, que no hay en las sociedades arcaicas o antiguas una forma generalizada y universal de dinero que, indistintamente, se aplique de forma homogénea en todos los usos.

Polanyi apunta que el dinero debe definirse como un sistema semántico, análogo a otros sistemas semánticos tales como el lenguaje, como veíamos hace un momento. En efecto, para expresar esas diferencias dadas entre la organización moderna del dinero y la organización arcaica del mismo, utiliza dicha analogía con el sistema lingüístico: “El contraste con la moderna organización del dinero no podría ser mayor. Veámoslo en

---

<sup>346</sup>Mal asunto me resultó esa moneda/Vendí mis uvas y me llené los bolsillos/de monedas de cobre y me fui/a comprar cebada al mercado/Cuando sacaba la bolsa para pagar/ el pregonero gritó: “No se permiten monedas de cobre/Sólo se acepta plata para pagar o cobrar”. Aristófanes, *Ecclesiazusae*, citado por Polanyi en *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 254.

<sup>347</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 178.

términos de analogía con los otros sistemas semánticos. Mientras que todos los sonidos orales articulados del discurso, y todas las letras del alfabeto son elegibles para formar todo tipo de palabras, el dinero primitivo puede en casos extremos emplear un tipo de objeto como medio de pago, otro como patrón de valor, un tercero para acumular riquezas, y un cuarto con propósitos de intercambio. Tal dinero sería en cierto modo como un lenguaje en el que los verbos estuviesen formados por un grupo de letras, los nombres por otro, los adjetivos por un tercer grupo, y los adverbios por un cuarto”<sup>348</sup>. La heterogeneidad preside la organización primitiva de los usos del dinero, los cuales no están unificados bajo una misma forma; dichos usos están organizados, desde un punto de vista institucional, de manera independiente. Pero con la llegada del dinero moderno, que es un dinero mercantilizado, se produce una conversión histórica fundamental en el uso del dinero.

El medio de cambio, que constituye sólo una de las diferentes formas de uso del dinero, se generalizó con el desarrollo de la moderna economía mercantil pero, advierte Polanyi, precisamente *ese uso* es el que menos aparece en las sociedades arcaicas. “En las primeras sociedades, el uso fundamental del dinero no es como medio de cambio. Si un uso es más importante que otro, cualquiera de los otros usos se encuentra en comunidades en las que no aparece el uso del dinero como medio de cambio. Por consiguiente, mientras que en la sociedad moderna la unificación de los diferentes usos del dinero tuvo lugar sobre la base de su uso como medio de cambio, en las primeras comunidades encontramos los diferentes usos del dinero institucionalmente separados e independientes unos de otros. Por lo que respecta a la interdependencia entre ellos, encontramos que el uso del dinero como medio de pago, como unidad de cuenta o como depósito de riqueza, tienen preferencia sobre el uso como medio de cambio”<sup>349</sup>. Evidentemente, la constatación de esa diversidad institucional en el uso diferenciado del dinero, valdría de decir de *los dineros*, en plural, esta constatación, decíamos, fundamenta un ulterior arrumbamiento del constructo decimonónico liberal del que hablábamos al principio de este epígrafe; en efecto, no hay evidencia de ninguna conexión lógica entre los diferentes usos del dinero y la emergencia de los mercados formadores de precios o el desarrollo intenso del comercio. Nada más lejos de la realidad etnográfica e histórica que aquella tesis que pudiera aseverar que allí donde hay uso de monedas hay, embrionariamente, formas de mercado de tipo mercantil.

---

<sup>348</sup>Ibíd. p. 179.

<sup>349</sup>Ibíd.

En una economía de mercado el dinero aparece en su totalidad bajo la forma “medio de cambio”. Pero, y como sigue diciendo Polanyi, sólo una *falacia cataláctica* puede proyectar semejante esquema también a la organización del dinero en comunidades arcaicas. “En compañía de Smith y Ricardo, algunos sociólogos como Spencer, Durkheim, Mauss y Simmel también cayeron en la falacia cataláctica de considerar que la división del trabajo implicaba intercambio. De aquí parte el terrible error de definir el dinero como medio de cambio, aplicados por algunos antropólogos a sociedades ágrafas [...] el uso del dinero como medio de cambio [según esta visión a la que Polanyi se opone] es su criterio esencial, no sólo en las sociedades modernas, sino también en las primitivas, en las que también los cuatro usos del dinero serían inseparables”<sup>350</sup>. Como ejemplo de semejante perspectiva, cita Polanyi al antropólogo “formalista” Raymond Firth, al que ya mencionamos anteriormente, y para el cual en cualquier tipo de sociedad algo funciona como dinero si y sólo si actúa como medio generalizado de intercambio, esto es, si es el medio indispensable para obtener cualquier tipo de bien. “Nosotros creemos que tal definición está influida por un enfoque modernizante del problema, que es parcialmente responsable de la oscuridad en que aún se encuentran las características del dinero primitivo. En realidad, se puede afirmar que la visión que considera al dinero principalmente como medio de cambio no se apoya en la historia de los primeros usos del dinero. Pero no se trata simplemente de un problema de definición ni de que los obstáculos para su solución sean puramente conceptuales, sino que la institucionalización separada e independiente de los varios usos del dinero origina cuestiones de *hecho* relacionadas con el mecanismos y estructura de las sociedades primitivas [...]”<sup>351</sup>. La articulación institucional de la economía substantiva en estas sociedades no propicia la conversión del dinero en un mecanismo de intercambio universal y totalizador, empleable en cualquier ámbito de lo social e imbricado con cualquier forma de relación humana, algo esto último que sí empieza a suceder, como constata Simmel de manera magistral, en las modernas sociedades occidentales<sup>352</sup>.

Herskovits también constataba la diferencia de un dinero moderno, mercantilizado y reducido a su función de medio universal de cambio, con respecto al distinto uso que el dinero pudiera tener en una sociedad neolítica; el dinero *mercantilizado* y *totalizador* propio de la moderna sociedad de mercado no puede ser hallado, ni de lejos, en unas

---

<sup>350</sup>Ibíd. p. 184.

<sup>351</sup>Ibíd. p. 185.

<sup>352</sup>Simmel, G.: *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003.

sociedades arcaicas en las que puede haber monedas que se usan para una cosa pero no para otra y en las que hay muchas formas cualitativamente diversas de usar el dinero, ninguna de las cuales puede ser reducida a un mismo patrón. “Las sociedades ágrafas difieren también de las nuestras por la importancia puramente relativa que dan a los patrones pecuniarios de evaluación. Entre nosotros, estos patrones asumen una importancia tan grande, que los valores concretados en dinero no sólo dictan nuestros juicios económicos sino que tienden incluso a invadir las evaluaciones hechas en todas las demás fases de nuestra cultura. Ello ha conducido a que el dinero, por su propia virtud, acabe ocupando un lugar completamente aparte de la función que le corresponde como el común denominador del mercado. No es fácil para nosotros, en la realidad de los hechos, pensar en fines no expresados como valores monetarios, aunque se trate de asuntos de arte, de religión o de relaciones familiares. El empleo usual y corriente de frases como «tener un corazón de oro» y otras por el estilo indican hasta qué punto nuestro lenguaje diario, como el de todos los pueblos, refleja nuestro patrón de valores, no simplemente en un sentido económico, sino en una acepción mucho más amplia, ya que tales frases se aplican a juicios de orden moral y personal de carácter más amplio [...] Pues bien, este tipo de evaluación es muy raro en las sociedades ágrafas”<sup>353</sup>. En efecto, los dispositivos normativos y axiológicos que se derivan de un uso del dinero bajo su forma mercantilizada y totalizadora ofrecen un modo de evaluar y valorar las relaciones humanas muy determinado por la intercambiabilidad homogénea y cuantitativa, en tanto que ese uso determinado del dinero ha terminado históricamente por permear todos los ámbitos de lo social en el contexto de las modernas sociedades mercantilistas, primero, y en el contexto de la sociedad de mercado, después.

Señala Herskovits cómo la psicología de esos pueblos, confrontada con la “psicología estimativa moderna y occidental”, por así decir, muestra toda su alteridad cuando se producen contactos e intercambios entre esos nativos y los colonos europeos; la confrontación entre los marcos axiológicos, que responden a su vez a marcos institucionales enteramente diversos, queda patente en todos los aspectos. “Y es un signo más revelador de nuestra propia psicología que de la de aquellos contra los que se suele formular el cargo de irresponsabilidad económica, el hecho de que se les acuse con frecuencia, en los informes sobre los contactos entre los nativos y los europeos, de la tendencia de aquellos pueblos a aceptar bagatelas tales como cuentas de cristal a

---

<sup>353</sup>Herskovits, M.: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 42.



cambio de objetos a los que nosotros atribuimos el más alto valor, por ejemplo, adornos de oro o piedras preciosas”<sup>354</sup>. En dichos intercambios no hay un patrón de valor que funcione como denominador común, y las evaluaciones del nativo y del europeo se mueven en coordenadas inconmensurables. La cualidad de lo valioso, en estas sociedades arcaicas, emerge en unas coordenadas institucionales cuyo significado no puede ser aprehendido desde los parámetros de la mentalidad moderna, troquelada ésta en un entorno histórico e institucional en el que el apremio de la ganancia y el intercambio provechoso comporta un axioma para toda praxis que quiere entenderse como racional.

También Polanyi supo percatarse de este fenómeno. “Ante la ausencia de precios, los actos de intercambio carecen de los rasgos operacionales esenciales para un enfoque cuantitativo; en su lugar, se sustituyen por el impacto cualitativo y por el prestigio de las «cosas valiosas». Como resultado, la orientación práctica del hombre se vería más obstaculizada que favorecida por el enfoque «económico» en una forma de vida que tiene sus puntos de referencia fuera de la esfera económica”<sup>355</sup>. Sin duda, el enfoque económico formalizador, orientado a la maximización, no podría comprenderse como racional dentro de un entorno institucional en el que “lo valioso” no queda prefijado por los parámetros de lo cuantitativo. “En nuestra sociedad tenemos un sistema económico separado del resto, y un concepto integrador básico que es un agregado de unidades económicas intercambiables, de las que procede el aspecto cuantitativo de la vida económica. Si tenemos diez dólares, no pensamos en ellos como diez dólares individuales con nombres distintos, sino como unidades que se pueden sustituir unas por otras. Sin ese concepto cuantitativo, la noción de economía apenas tendría sentido [...] Es importante reconocer que tales conceptos cuantitativos no se pueden aplicar a las sociedades primitivas”<sup>356</sup>. El sustento económico en dichas sociedades, y los distintos movimientos que dentro de él se dan, no pueden evaluarse cuantitativamente; y ello, entre otras razones, porque no hay en ellas un uso del dinero único, a saber, el uso del dinero como patrón universal y homogéneo de todo intercambio.

La “mentalidad calculadora”, como la llamara Werner Sombart, sólo empieza a emerger con los primeros desarrollos de la economía de mercado. “[...] es natural que la mentalidad calculadora, como he dado en llamarla, constituya una pieza esencial de la

---

<sup>354</sup>Ibíd. p. 43.

<sup>355</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 130.

<sup>356</sup>Ibíd. p. 127.

maquinaria capitalista; este hecho era ya admitido en los comienzos del sistema económico en cuestión. Por mentalidad calculadora debemos entender la tendencia, el hábito, pero también la facultad de reducir el mundo a cifras y ordenar estas cifras en un complejo sistema de gastos e ingresos”<sup>357</sup>. Las diversas prácticas monetarias habrían contribuido, en las sociedades arcaicas, a consolidar y mantener la estratificación y la diferenciación dentro de la vida comunitaria, y no a homogeneizar tendencialmente hasta el límite la organización social, como de hecho ocurre con la difusión de la mercantilizada moneda moderna, la cual se erige en uno de los principales factores de movilidad social al hacer que los privilegios de cuna queden anulados ante el poder dinámico y fluido de la posesión dineraria.

Resulta atractiva, en este contexto, la noción de “economía multicéntrica” manejada por Paul Bohannon, que emplea para entender la articulación de algunas tribus africanas dedicadas a la agricultura de subsistencia pero en las cuales pueden localizarse ciertos modos de intercambio y ciertas formas de mercado; porque lo destacable en este análisis es, empero, que dichas formas de intercambio y de mercado nada tienen que ver con el moderno sistema de mercado. “El rasgo peculiar de la economía tiv [pueblo que vive en el Valle de Benue, Nigeria] –que sin duda comparte con la mayoría de los pueblos premonetarios– es lo que podríamos llamar un tipo de economía multicéntrica. Una economía multicéntrica es, por decirlo brevemente, una economía en la que los bienes cambiables se reparten entre dos o más esferas mutuamente excluyentes, cada una de ellas marcada por un distinto tipo de institucionalización y por distintos valores morales”<sup>358</sup>. Como vemos, en dichos pueblos el intercambio de bienes se puede realizar sin la mediación de una moneda que intervenga como patrón de valor equivalente, esto es, universal y homogeneizador; y además, la circulación de bienes se efectúa en distintas esferas compuestas por estructuras normativas diversas y hasta excluyentes que hacen que la riqueza de una esfera no pueda ser intercambiada con la riqueza de otra.

Habríamos de finalizar este epígrafe señalando la primacía de la riqueza inmobiliaria sobre la riqueza mobiliaria en las así llamadas, de un modo genérico, sociedades tradicionales; una primacía, como explicaba Louis Dumont, que acabaría saltando por los aires cuando la modernidad occidental produjera un estatuto autónomo y omnipotente para la riqueza en su versión mobiliaria. “En las sociedades tradicionales

---

<sup>357</sup>Sombart, W.: *El burgués*, Alianza, Madrid, 1977, p. 137.

<sup>358</sup>Bohannon, P. J.: “El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia”, en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Anagrama, Barcelona, 1981, p. 190.

en general, la riqueza inmobiliaria se distingue con nitidez de la riqueza mobiliaria; los bienes raíces son una cosa; los bienes muebles, el dinero, otra muy distinta. En efecto, los derechos sobre la tierra están imbricados en la organización social: los derechos superiores sobre la tierra acompañan al poder sobre los hombres. Esos derechos, esa especie de «riqueza», al implicar relaciones entre hombres, son intrínsecamente superiores a la riqueza mobiliaria, despreciada como una simple relación con las cosas [...] Con los modernos se produce una revolución en este punto: roto el lazo entre la riqueza inmobiliaria y el poder sobre los hombres, la riqueza mobiliaria adquiere plena autonomía, no sólo en sí misma, sino como la forma superior de la riqueza en general, mientras que la riqueza inmobiliaria se convierte en una forma inferior, menos perfecta; en resumen, se asiste a la emergencia de una categoría de la riqueza autónoma y relativamente unificada. Únicamente a partir de aquí puede hacerse una clara distinción entre lo que llamamos «político» y lo que llamamos «económico». Distinción que las sociedades tradicionales desconocen”<sup>359</sup>. Esto que Dumont explica como una auténtica revolución en la concepción de la riqueza, revolución que define los contornos del nacimiento la civilización moderna occidental, explicita el hiato histórico irreductible que media entre esta última y las sociedades arcaicas, antiguas y tradicionales, en lo que se refiere a la articulación institucional del dinero y, en general, en lo que atañe a la concepción de la riqueza.

### 6.3 La economía política de la polis

Polanyi siempre mantuvo un vivo interés por el estudio comparado de las instituciones económicas de la antigüedad clásica<sup>360</sup>. La riqueza en el mundo griego antiguo, durante los períodos arcaico, clásico y helenístico, y de igual modo durante casi toda la historia del imperio romano, se comprendió fundamentalmente como riqueza expresada en “tierras”, en el cultivo de cereales y en otras actividades de tipo agrícola; y en base a ello, las clases poderosas de los estados griegos eran fundamentalmente

---

<sup>359</sup>Dumont, L.: *Homo aequalis; Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999, p. 16.

<sup>360</sup>Polanyi, K.: “L’analyse comparative des institutions économiques dans l’Antiquité: Athènes, Mycènes et Alalakh”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

terratenientes<sup>361</sup>. El papel secundario de la industria y el comercio con respecto a la agricultura, tanto en la organización social como en los marcos axiológicos dentro de los cuales estas actividades quedaban significadas y valoradas, ha sido cabalmente constatado<sup>362</sup>.

Sin embargo, y a pesar de lo anterior, refiere Polanyi esa celeberrima anécdota histórico-literaria, narrada por Heródoto, que consigna la respuesta que el gran rey de los persas Ciro ofreció a la delegación espartana que acudió a advertirle de la inconveniencia de un ataque a las ciudades griegas de la costa de Asia Menor<sup>363</sup>. La respuesta de Ciro consistió en decir que nunca podría sentir miedo de unos hombres que disponían de un lugar en medio de la ciudad al que acudían regularmente a practicar la estafa mutua. Heródoto señala que Ciro pronunció semejantes palabras a modo de reproche contra unos hombres que, en efecto, organizaban su vida social en torno a unos lugares destinados específicamente al mercadeo de la compra y la venta, una costumbre que según el relato del historiador y geógrafo griego resultaba desconocida entre los persas, los cuales nunca efectuaban compraventa en lugares abiertos, siendo así que no disponían en todo su territorio, presumiblemente, de un solo lugar destinado al juego del mercado<sup>364</sup>.

Karl Polanyi nos introduce de esa manera en la decisiva cuestión de determinar en qué momento, y a consecuencia de qué circunstancias, el *ágora* se convirtió también en un lugar de mercado y dejó de ser únicamente una asamblea de tipo político. “Comprender la *polis* es comprender el lugar que el mercado ocupa en ella. El historiador debe confesar su vergonzosa ignorancia con respecto a su verdadero desarrollo. Aunque hay muchas referencias al *ágora* en los poemas de Homero, la palabra siempre se refiere a un lugar de asamblea; lo mismo ocurre en *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, donde aconseja al hombre laborioso que evite el *ágora*, el lugar donde se habla de política infructuosa. No sabemos cuándo y dónde se empezó a emplear esa palabra para definir el lugar del mercado [...] Mientras que la invención de dinero acuñó todo el mundo de habla griega, el mercado parece haber sido considerado una invención dudosa. Al menos bajo la perspectiva aristocrática, los mercados minaban la virilidad de

---

<sup>361</sup>De Sainte Croix, G. E. M.: *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988, p. 147.

<sup>362</sup>Ibíd. p. 155

<sup>363</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 243.

<sup>364</sup>Heródoto: *Historias. Libro I-IV*, I, 153, Akal, Madrid, 1994, p. 126.

los pueblos”<sup>365</sup>. Aquí aparecen dos importantes elementos que caracterizan la comprensión polanyiana del mundo antiguo. Por un lado, tenemos la consideración moral mayoritariamente peyorativa que comportaban las actividades de tipo mercantil orientadas al intercambio con ganancia. Y, por otro lado, se observa la no-ligazón histórica de la institución de la moneda (en sus diversos usos) y la institución del mercado, pues una institucionalidad podría subsistir sin la otra y no se co-implicaban de una manera necesaria. Tampoco, por cierto, la institución del comercio exterior se vinculaba con ellas, como luego veremos.

El rival aristócrata de Pericles, Cimón, arrancó las vallas de sus campos para que los ciudadanos necesitados pudieran coger sin temor los frutos de sus tierras, y además daba una comida al día en su casa para todo aquél que lo pudiera necesitar. Cimón trataba de establecer un paternalismo aristocrático que pudiera afianzar el germen de una dependencia política, a través de ese sustento garantizado; y su objetivo era, obviamente, contrarrestar la fuerza del mercado como factor disolvente del viejo poder aristocrático. “El patronato aristocrático practicado por Cimón, basado en su señorial *oikos*, obtuvo una original respuesta de Pericles, el líder democrático, miembro de la gran estirpe de Alcmeón. Pericles patrocinó la humilde institución del mercado”<sup>366</sup>. En efecto, dentro del mercado local de alimentos, fue posible poco a poco adquirir todo lo necesario para vivir, lo cual debilitó las relaciones de dependencia con respecto al *oikos* de tipo señorial, aunque bien es verdad que éstos nunca desaparecieron del todo en la era democrática.

Polanyi, empero, advierte que esa forma de aprovisionamiento parcial a través de mercados no debe confundirse con un gran sistema de mercado *integrador* de toda la vida de la ciudad. La *polis*, en efecto, no quedó enteramente mercantilizada o subordinada por completo a la dinámica de un mercado formador de precios. Muy al contrario, la importancia de ese mercado era limitada, y era esta institución la que quedaba subordinada a la vida normativa y moral de la *polis*. “Aunque el mercado empezaba a jugar un papel clave en el aprovisionamiento del pueblo, tampoco debe exagerarse su importancia en el conjunto de la economía. El mercado y el *ágora* eran puramente internos a la *polis*, sometidos a sus límites físicos y políticos. El *ágora* no era más que un instrumento que facilitaba la operación del sistema redistributivo, que aún seguía prevaleciendo. La responsabilidad de la ciudad en el sustento de sus ciudadanos

---

<sup>365</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 247.

<sup>366</sup>Ibíd. p. 249.

era el principio de la economía de la ciudad griega. Esta responsabilidad se ejercía en todas direcciones: no sólo estaba sometido a la supervisión pública el abastecimiento de importaciones necesarias, sino que hasta la misma subsistencia de los ciudadanos estaba asegurada, hasta cierto punto, por el Estado”<sup>367</sup>. Lo que nosotros llamamos economía, esto es, todos los fenómenos relacionados con la producción, distribución y consumo de bienes materiales, se hallaban en la Grecia de la Antigüedad indisolublemente *integrados* en lo político, lo cual equivale a decir que tales fenómenos económicos no habían adquirido ningún tipo de autonomía social<sup>368</sup>.

Es cierto que Polanyi señala, como veíamos hace un momento, que el mercado fue considerado desde la visión aristocrática del mundo como una invención dudosa y corrosiva para la vieja institucionalidad. “Se debe hacer notar aquí una curiosa conexión entre la democracia práctica y el surgimiento del mercado, tal como lo encontramos en la Atenas clásica. Pericles no fue sólo el Pericles de la Oración Fúnebre, ese monumento tucidideano a la idea de una comunidad libre y culta; fue también el político que reconoció la ventaja táctica del mercado local de alimentos para minar la máquina electoral «conservadora»”<sup>369</sup>. La institucionalización de ciertas formas de integración mercantil (siempre circunscritas y subordinadas al *nomos* político, es cierto) parecía propulsar y apuntalar una nueva situación para la Atenas democrática, pues al figurar como pionera en la constitución de un *ágora* comercial sentaba las bases fundamentales para el crecimiento de una nueva forma de vida post-aristocrática.

En ese sentido, y aunque es cierto que Polanyi menciona la vinculación existente y constatable entre el ascenso de la democracia y el establecimiento de un mercado para el abastecimiento de alimentos, a pesar de este reconocimiento, decíamos, no cabe dentro de los esquemas polanyianos otorgar carta de veracidad a los planteamientos mistificadores del pensamiento liberal. En efecto, Polanyi siempre arguirá que es una construcción de índole apriorista y sin fundamento histórico-empírico esa que vincula de una manera lógica y necesaria la expansión de la democracia, el crecimiento sin trabas de los mercados y el auge del individualismo, como si estos elementos formasen parte de una misma *tríada indisoluble*. “La disciplina de la *polis* era ilimitada, y la subordinación del individuo a la *polis* completa. Jamás se desarrolló en Grecia ningún concepto de los derechos inherentes al individuo; la libertad le llega al individuo

---

<sup>367</sup>Ibíd. p. 250.

<sup>368</sup>Mossé, C.: “El hombre y la economía”, en *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995, p. 35.

<sup>369</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 249.

mediante su participación en el Estado. Esto no debe interpretarse como una negación de la libertad individual, sino que la existencia del individuo era inconcebible fuera de la *polis*. El concepto moderno de derechos individuales, con su antagonismo básico entre el individuo y el Estado, les hubiera parecido a los griegos una contradicción entre términos [...] La disciplina comprendía no sólo la esfera política y militar, sino también la económica. Lejos de apoyarse en un inexistente mecanismo de oferta-demanda-precio, insistía en asegurar la oferta adecuada a un precio establecido. Esto hizo posible que la *polis* mirara el mercado como un instrumento útil para el abastecimiento de los ciudadanos”<sup>370</sup>. La vida económica, pues, no dejaba de estar sujeta al control político de la ciudad-estado, y si un mercado sectorial tenía derecho a la existencia era siempre a través de una existencia subordinada y plegada a normatividades que no emanaban de su propia dinámica interna. Se trataba, en suma, de un mercado sometido y disciplinado por el poder político. “Si era imposible distinguir al individuo de la comunidad [...] era evidente la responsabilidad de la *polis* para la subsistencia de sus miembros”<sup>371</sup>. Nunca pudieron emerger unas relaciones mercantiles omnímodas y emancipadas a las que la propia organización política y jurídica de la ciudad hubiera de someterse y plegarse. En suma, las relaciones de tipo mercantil siempre se definieron por su naturaleza subalterna con respecto a la legalidad de las formas políticas de la ciudad.

Algunos autores, que por otra parte han ponderado muy positivamente la perspectiva polanyiana, han apuntado no obstante que los fenómenos de fluctuación de precios a tenor de las leyes (parciales) de la oferta y la demanda eran un fenómeno ya recurrente en la vida helena del siglo IV a. C.<sup>372</sup>. No obstante, y como apuntábamos hace un momento, la actividad económica era en buena medida eminentemente estatal, dirigida por el gobierno político de la *polis*. “Apenas nada escapaba al alcance de la redistribución municipal. Bienes, servicios y dinero eran recogidos en el centro, o, alternativamente, se tenía el derecho de repartirlos. El dinero y el tesoro se guardaban en la tesorería estatal; los metales preciosos eran convertidos en estatuas y otras obras de arte que pudieran fundirse en caso de necesidad; el grano y los productos básicos se guardaban a menudo en los almacenes estatales, y en circunstancias excepcionales, podían almacenarlo allí también los agricultores privados. La distribución de alimento – hecha directa o indirectamente a través de la organización estatal de la oferta– jugó un

---

<sup>370</sup>Ibíd. p. 253.

<sup>371</sup>Ibíd. p. 254.

<sup>372</sup>Finley, M. I. *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 185.

papel decisivo y, poco a poco, la subsistencia del ciudadano empezó a depender de los pagos en metálico que le hacía el Estado por sus servicios militares, jurídicos y administrativos”<sup>373</sup>. Jenofonte, por la misma época en la que Aristóteles hacía sus reflexiones sobre la *oikonomike* y la *chrematistike*, componía su panfleto *Medios y fines* (o *De los ingresos*), obra en la que proponía que fuera el propio Estado el que se encargara de la explotación de las minas de plata con el fin de incrementar notablemente la extensión del erario público ateniense<sup>374</sup>.

Es por todo ello que cuando se habla de la “política económica” de las antiguas ciudades-Estado griegas se corre el peligro de deslizarse hacia un “léxico modernizante”, en el sentido de proyectar la imagen de una administración estatal dirigida en su totalidad hacia la consecución de una balanza comercial favorable en el juego de las importaciones y las exportaciones. “Resulta evidente, sin embargo, que lo mismo que el concepto modernizante de la economía ha de ser abandonado, tampoco se puede atribuir a los Estados griegos una mentalidad económica de la que, sin lugar a dudas, carecieron siempre. Se ha de partir del hecho, señalado ya anteriormente, de que la «economía» no constituyó para los griegos ninguna categoría autónoma, sino que fue absorbida, en la vida de los Estados griegos de época clásica, por la política. Por consiguiente, en la medida en que pudieran intervenir en su comportamiento factores económicos, éstos nunca fueron sentidos como tales, sino que se vieron subordinados a consideraciones políticas”<sup>375</sup>. Tales asertos por parte de unos estudiosos de la vida social y económica de la antigüedad se fundamentan metodológicamente en las categorías de *disembedded* y *embedded*, puestas en juego por Polanyi, al que no pueden dejar de mencionar explícitamente<sup>376</sup>. En cualquier caso supone un error inadmisibles pretender equiparar la política mercantilista de los modernos Estados-nación con la actividad de las antiguas ciudades-estado griegas.

Por lo tanto, y a pesar de que la actividad comercial estaba experimentando un auge importante, todavía a ojos de Aristóteles dicho comercio se encuentra muy circunscrito y limitado, hasta el punto de que el Estagirita, como veremos en el próximo epígrafe, distinguía un comercio lícito y natural de otro antinatural e ilegítimo. “El comercio es «natural» cuando sirve para la supervivencia de la comunidad haciéndola

---

<sup>373</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 255.

<sup>374</sup>Finley, M. I. *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1980, p. 205.

<sup>375</sup>Austin, M.; Vidal-Naquet, P.: *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 1986, p. 112.

<sup>376</sup>Ibíd. pp. 22-23.



autosuficiente”<sup>377</sup>. Pero bien es verdad que en la época de Aristóteles estaba empezando a florecer una actividad comercial que excedía los límites autárquicos de la familia y de la polis, incluso podría afirmarse que emergieron algunos elementos o características propias de una economía incipientemente mercantil<sup>378</sup>. Todo lo cual, evidentemente, no pudo pasar desapercibido al propio Aristóteles, que contemplaba tal florecimiento comercial con un recelo indisimulado. La emergencia de tal realidad inquietaba al pensador griego, en el sentido de que tal vez una actividad comercial desaforada pudiera ser corrosiva para el equilibrio interno de la polis y para la *philia* vertebradora de las relaciones políticas. “El intercambio comercial, o, en términos modernos, intercambio de mercado, surgió de las circunstancias de la época como cuestión candente. Era una novedad desconcertante que no se podía situar, explicar o juzgar adecuadamente. Respetables ciudadanos ganaban ahora dinero por el simple método de comprar y vender. Esta práctica había sido desconocida, o, mejor dicho, había estado limitada a personas de las clases bajas, conocidas como buhoneros, por lo general extranjeros (*metoikos*) que se ganaban la vida vendiendo alimentos en el mercado. La ganancia procedía del hecho de que compraban a un precio y vendían al otro. Ahora esta actividad se había extendido al parecer a ciudadanos de alta condición, y producía grandes beneficios, a pesar de que hasta entonces se le había considerado deshonrosa. ¿Cómo debía clasificarse el fenómeno? ¿Cómo podía explicarse, de forma operativa, la ganancia que se conseguía sistemáticamente por estas prácticas? ¿Qué juicio merecería la nueva actividad?”<sup>379</sup>. El descubrimiento que Aristóteles hizo de la economía, como reza el título del artículo de Polanyi, es un descubrimiento particular y lleno de inquietud, como veremos a continuación.

Esta situación, a nivel institucional, de “mercados subordinados” y “comercio disciplinado” tiene evidentemente un correlato en el hecho de la ausencia en el mundo antiguo de formas de subjetividad análogas a las que habrían de predominar siglos después, con el auge histórico de la moderna sociedad comercial. “A diferencia de lo que sucede en el individualismo del siglo XVIII, la sociedad [antigua] no es una construcción posterior al individuo, derivada bien del contrato o bien del intercambio.

---

<sup>377</sup>Polanyi. K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 126

<sup>378</sup>Meikle, S.: *Aristotle's Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.

<sup>379</sup>Polanyi. K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 129.

La ciudad es anterior a los pactos y al comercio entre sus miembros”<sup>380</sup>. Sólo una ilegítima proyección modernizante del individualismo moderno en las sociedades antiguas puede pretender ver en éstas últimas el predominio de formas de sociabilidad tamizadas enteramente por la comercialización exhaustiva de los lazos humanos y por el individualismo posesivo.

En ese sentido, el desarrollo histórico-institucional de la modernidad mercantil supone igualmente una metamorfosis en la concepción de la racionalidad práctica y en la posición que dentro de ella se concede a la instancia del deseo, conjugándose con ello una aguda inflexión psichistórica. Se trata, en efecto, de la razón subordinada enteramente los imperativos de la voluntad, esto es, del desarrollo de una racionalidad cada vez más sólo instrumental, tal y como se expresa en David Hume, y que es la propia de esos individuos atomizados que interactúan en el interior de un sistema social enteramente vertebrado en casi todos sus elementos y relaciones por la forma-precio y por la compraventa. El hombre antiguo de Aristóteles y el hombre moderno de Smith aparecen en planos inconmensurables, como luego veremos.

A la hora de abordar la concepción aristotélica de eso que hoy denominaríamos “asuntos económicos” hemos de hacernos cargo de la enorme distancia cualitativa que media entre aquella “economía griega” y lo que para los modernos constituye la realidad económica. Evidentemente no era un asunto menor, para un griego, todo lo concerniente al tema de la riqueza y su adquisición ya que, como era de esperar, hay maneras virtuosas y poco virtuosas de adquirir dicha riqueza. Y la adscripción de virtuosidad a un modo determinado de adquirir riqueza no venía propiciada por “valores modernos” tales como la obtención de la máxima productividad. Este es un punto crucial. “Y es que los valores predominantes eran políticos o éticos, no económicos: poder, virtud y gloria, no beneficio o productividad. En concreto, vivir para la ganancia, para la búsqueda del beneficio, era considerado por los griegos –también por Aristóteles– señal de inferioridad moral”<sup>381</sup>. Lo que Polanyi nos está proponiendo es que nos hagamos cargo de la radical diferencia de los marcos axiológicos que operan en un momento histórico y en otro. La modernidad significará, de hecho, una mutación radical de dichos marcos axiológicos en tanto el trabajo productivo se alzará como la fuente de todo verdadero valor en detrimento de las actividades políticas y morales; se

---

<sup>380</sup>Bilbao: “Aristóteles y Smith: la política y la ciencia”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, Universidad Complutense, Madrid, pp.73-87, p.77.

<sup>381</sup>Basañez, F.: “El lugar epistemológico de «lo económico» en Aristóteles”, *Themata*, 12, Sevilla, 1994, pp. 133-170.

invertirán las jerarquías valorativas cuando, en efecto, la política quede reducida a una mera gestión instrumental supeditada al incremento del verdadero valor, que es el de la producción técnica y el trabajo.

En la Grecia clásica el marco era radicalmente otro. La *praxis* moral y política se encontraba en la cúspide valorativa de la jerarquía social, mientras que el papel cultural de la *poiesis* era siempre secundario y supeditado, en tanto que las actividades productivas-demiúrgicas nunca encontraban su propio fin dentro de sí mismas, sino que habían de buscar sus fines fuera de sí. Es por ello que las actividades eminentemente productivas aparecían socialmente devaluadas; compárese dicha devaluación con la glorificación moderna de la técnica y el trabajo industrial, con la victoria del “homo faber” que tematizara Hannah Arendt. “Y, en efecto, entre las características sobresalientes de la Época Moderna desde su comienzo a nuestros días encontramos las actitudes típicas del *homo faber*: su instrumentalización del mundo, su confianza en los útiles y en la productividad del fabricante de objetos artificiales [...] su convicción de que cualquier problema puede resolverse y de que toda motivación humana puede reducirse al principio de utilidad [...] por último, su lógica identificación de la fabricación con la acción”<sup>382</sup>. La acción productiva se convierte en la fuente suprema de todo valor humano y se cumple un desplazamiento de los marcos axiológicos dentro de los cuales el hombre aparecía ante todo como un ser cuya acción social se insertaba en la esfera pública de lo moral y lo político. El individuo moderno que ha ascendido es, antes que nada, un sujeto que produce y fabrica, y todas las otras fuentes de inteligibilidad social empiezan a asumir un papel subsidiario con respecto a la esfera del trabajo productivo.

#### **6.4 Aristóteles descubre la economía, para temerla**

Cuando Karl Polanyi escribe su espléndido artículo sobre el “pensamiento económico” de Aristóteles, si es que tal cosa puede decirse con visos de legitimidad cuando nos referimos a la obra del Estagirita, evidentemente no está queriendo indicar con ello que en la Hélade clásica pudiera hablarse de algo parecido a una esfera económica socialmente autónoma, ni mucho menos que pudiera efectuarse una tematización

---

<sup>382</sup>Arendt, H.: *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 325.

científica explícita sobre tal objeto inexistente. En ese sentido, observa Moreno Feliu: “Sin embargo, y a pesar del magnífico título que le diera Polanyi a su célebre artículo «Aristóteles descubre la Economía», lo que nos muestra Polanyi es la ausencia de economía, o de lo que nosotros entendemos por economía, en la Antigüedad”<sup>383</sup>. En efecto, lo que hoy entendemos comúnmente por “problemas económicos”, y lo que la ciencia económica ortodoxa postula como “campo económico”, es algo muy diverso a lo que por tal podrían entender los hombres antiguos.

Como es bien sabido, Schumpeter, cuando habla de los clásicos griegos en su monumental *History of Economics Analysis*, muestra una peculiar y significativa perplejidad. “Los griegos fundían sus razonamientos económicos con su filosofía general del estado y de la sociedad, y pocas veces trataron sustantivamente un tema de economía. Esto explica tal vez el hecho de que su logro en este campo fuera tan modesto, particularmente si se compara con sus resplandecientes hazañas en otros terrenos”<sup>384</sup>. Lo que nos está diciendo el gran historiador de la economía es que los griegos no pudieron terminar de escapar, en el campo económico, del sentido común, y que por ello el entendimiento permaneció enredado en un amasijo de fenómenos pre-analíticos del que ni siquiera Aristóteles pudo desprenderse. Pero evidentemente, y antes de apelar a una supuesta incapacidad o torpeza por parte del pensamiento heleno antiguo a la hora de descubrir las leyes que rigen el universo de los intercambios económicos, antes de verter tal acusación, hemos de comprobar si la emergencia de un campo del saber específicamente económico era siquiera concebible o posible en el mundo antiguo.

En efecto, el propio Polanyi entenderá que cuando Aristóteles se refería a todas aquellas cuestiones que tienen que ver con la economía se estaba moviendo en un ámbito de significación vertebrado por las nociones de comunidad, autosuficiencia y justicia<sup>385</sup>. En ese sentido, los análisis aristotélicos siempre se referían a la totalidad social, toda vez que lo económico no gozaba de un estatuto autónomo y emancipado. En cualquier caso, y teniendo en cuenta lo antedicho, nos hemos de situar ahora en el Libro I de la *Política* aristotélica, donde se realiza la siguiente distinción, absolutamente medular a la hora de comprender aquello que Polanyi, precisamente, desea destacar de la filosofía económica

---

<sup>383</sup>Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 48.

<sup>384</sup>Schumpeter, J. A.: *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1982, p. 90.

<sup>385</sup>Borisonik, H.: *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*, Miño y Dávila, Madrid, Buenos Aires, 2013, p. 198.

del Estagirita. “Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquella, la utilización”<sup>386</sup>. Puede decirse legítimamente que encontramos aquí una comprensión anticipada o prefigurada de lo que siglos después también Marx desarrollaría con su distinción de *valor de uso* y *valor de cambio*. “En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie”<sup>387</sup>. Lo que se pregunta el pensador griego es si lo que él denomina *chrematistiké* (todo lo que tendría que ver, por así decir, con el valor de cambio) puede considerarse como una parte de la *oikonomía* (que tendría que ver con el valor de uso de las cosas) o si bien es algo de distinta especie.

Y un poco más adelante, Aristóteles empieza a responder de esa pregunta primordial. “Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir no es ilimitada, como dice Solón en un verso [...] Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad”<sup>388</sup>. El juego de las distinciones empieza a ponerse en marcha en tanto en cuanto aparece una forma “legítima y natural” de adquirir riqueza; lo cual, evidentemente, nos ha de remitir a una forma de adquirirla enteramente ilegítima y, de hecho, peligrosa.

Hemos de decir desde ya que ese “arte adquisitivo natural” y esa “verdadera riqueza” serán identificados y equiparados por Polanyi a su propia definición *substantiva* de economía. Lo que ahora nos interesa destacar, empero, es esa distinción aristotélica que Basañez compendia de una manera bastante acertada. “Porque para Aristóteles las actividades humanas tienen un *telos* o fin propio, al que tienden de suyo, según un uso que les es natural. Cuando se hacen por dinero, se corre el riesgo de que el fin monetario pervierta o sustituya el natural. Así, por ejemplo, cabe el peligro de que el médico mire antes el beneficio propio que la salud del paciente y, guiando su acción exclusivamente por criterios económicos, se desentienda de quien no pueda pagarle tanto como pida”<sup>389</sup>. Aristóteles nos está hablando de un peligro latente de corrosión y descomposición en el

---

<sup>386</sup>Aristóteles: *Política*, I 1256a 2, Gredos, Madrid, 2000, traducción de Manuela García Valdés, p. 23.

<sup>387</sup>Ibíd.

<sup>388</sup>Ibíd. I, 1256b 13, p. 25.

<sup>389</sup>Basañez, F.: “El lugar epistemológico de «lo económico» en Aristóteles”, *Themata*, 12, Sevilla, 1994, pp. 133-170.

seno de la comunidad civil. Porque el *telos* de la medicina es curar y recobrar la salud, no producir ganancia; y aquello que, por el contrario, empieza a producirse no ya para su finalidad natural, sino a producirse *para la venta*, está siendo prostituido y desviado de su norma inherente.

Aristóteles, por lo tanto, advierte que existe *otra* forma de producir y adquirir riqueza, que no tiene ya nada que ver con un arte adquisitivo natural. “Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman –y está justificado que así lo hagan– crematística, para el cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos consideran que existe uno solo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica”<sup>390</sup>. En ese sentido, Aristóteles pasa a distinguir entre el uso propio de los objetos, el uso natural, y aquel otro uso (el crematístico) que no lo es. “Acerca de éste [del arte adquisitivo crematístico] tomemos el comienzo desde el punto siguiente: cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo necesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente”<sup>391</sup>. Para Aristóteles, como se muestra en este pasaje, el intercambio también puede ser considerado como algo benévolo y conforme a naturaleza siempre y cuando esté destinado a cumplir las necesidades de autosuficiencia y reproducción de la casa, del ámbito doméstico. Es decir, que no todo intercambio ha de degenerar necesariamente en su forma mórbida o ilegítima.

Pero cuando se sobrepasan los límites de la autosuficiencia y la autarquía, esto es, cuando se intercambia no ya con vistas a mantener dicha autosuficiencia de la casa (y de la polis) sino con el fin de incrementar la riqueza sin límite, nos adentramos en otra

---

<sup>390</sup> Aristóteles: *Política*, I 1257a, Gredos, Madrid, 2000, traducción de Manuela García Valdés, p. 26.

<sup>391</sup> *Ibíd.*

forma radicalmente distinta de intercambio. “En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tienen ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambiar unos productos útiles por otros, pero nada más. Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural”<sup>392</sup>. Este intercambio entre equivalentes útiles no da lugar, por el contrario, a un tipo de crematística ilegítima.

Aristóteles escribe, en cierta manera, desde una posición de reacción ante los procesos de mayor comercialización y especialización del trabajo que empiezan a tener lugar en la Atenas de su época, y hay en él un cierto temor a que dichos procesos acaben produciendo una tendencia disolvente en la comunidad de ciudadanos (*koinonía ton politon*)<sup>393</sup>. El intercambio comercial, por lo tanto, debería permanecer siempre subordinado al mantenimiento y recurrencia de esa comunidad política; y por eso mismo, una actividad comercial que escapara de esos límites y se dedicara a la pura ganancia, al intercambio ilimitado que sólo persigue el beneficio, podría suponer una corrosión de los lazos comunitarios propios de la economía doméstica.

Ese peligro, insistimos, siempre estaría amenazadoramente latente, y comenzaba de hecho a emerger de una forma embrionaria pero lo suficientemente amenazadora. “Sin embargo, de éste [del intercambio legítimo] surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios [...] Por eso para los cambios convinieron entre sí en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante”<sup>394</sup>. Y es sólo entonces cuando surge esa otra forma de intercambio ilegítimo y antinatural, a saber, aquél en el que todo el movimiento de bienes se hace sólo y exclusivamente *para* la obtención de un beneficio extra, esto es, para la obtención de un

---

<sup>392</sup>Ibíd. I, 1257a 5, p. 27.

<sup>393</sup>Parry, J.; Bloch, M.: *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

<sup>394</sup>Aristóteles: *Política*, I 1257a 5, p. 27.

excedente de valor que no estaba presente al comienzo de dicho movimiento de intercambio.

Aristóteles describe ese proceso de la siguiente manera: “Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de crematística: el comercio de compra y venta. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener un lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero, porque sobre esto versa la crematística y el comercio”<sup>395</sup>.

Polanyi, como veremos, se apoyará también en estos pasajes aristotélicos para dismantlar el prejuicio utilitarista. En efecto, la vida honorable no puede consistir en la acumulación indefinida de bienes y, si en todo caso, tal modo de vida llegara a ser generalizado, no sería sino a causa de una degeneración antinatural de la vida social y política, esto es, una desmesura contraria al buen sentido de la vida pública.

Los textos aristotélicos, como veremos, constituyen una fuente ineludible de la que el pensamiento polanyiano hubo de beber a la hora de construir su crítica a una moderna sociedad de mercado en la que todos los lazos humanos tendían a ser absorbidos por lo crematístico en sentido aristotélico. “Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional, y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba [...] Por eso buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y lo hacen con razón. En efecto, cosas distintas son la crematística y la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística [...] De la economía doméstica, en cambio, no de la crematística, hay un límite, porque su función no es ese tipo de riqueza. Así que, por un lado, parece

---

<sup>395</sup>Ibíd. I, 1257b 10, p. 28.



evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos lo que trafican aumentan sin límites su caudal”<sup>396</sup>. Aristóteles tenía ya ante sus ojos, como antes indicábamos, un incipiente tráfico mercantil cuyo único *telos* empezaba a ser la ganancia por sí misma, y el aumento de caudal monetario comportaba la emergencia de formas de vida sustentadas en un afán desmedido por acumular riqueza. Estas conductas aparecían para Aristóteles como esencialmente antipolíticas, en un sentido radical.

Existen dos formas de intercambio, por lo tanto, y sólo es conforme a naturaleza aquella cuyo fin no es el mero incremento. Y se ha de decir, para mayor claridad, que si ambas utilizan la propiedad y los bienes, *no lo hacen de la misma manera*. “De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición es el afán de vivir, y no de vivir bien. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos [...] toda su actividad la dedican al negocio; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística”<sup>397</sup>. Esa es la *hybris*, el gran exceso de la compraventa encaminada exclusivamente al lucro; se trata del exceso antinatural de los que dedican todo su tiempo y su quehacer al negocio y a la obtención del beneficio, supeditando a esa tarea todas las facultades del hombre, que pierden por ello toda su nobleza política y toda su virtud cívica.

Podemos ver aquí, en el siglo IV antes de Cristo, la denuncia de una sociedad crecientemente mercantilizada en la que todo tiende a quedar revestido de funcionalidad económica (o crematística), siendo así que Aristóteles sólo tenía delante de sí la amenaza del embrión de una sociedad tal. “Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca el placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades no de un modo natural. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en crematísticas, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin”<sup>398</sup>. La crematística lucrativa, inherentemente *ilimitada*, extiende su alcance a todos los dominios de la ciudad y a todas las facultades nobles del hombre, y la buena vida queda

---

<sup>396</sup>Ibíd. I, 1257b 11, p. 29.

<sup>397</sup>Ibíd. I, 1257b 15, p. 30.

<sup>398</sup>Ibíd. I, 1257b 17, p. 30.

pulverizada por una vida enteramente dedicada a la economización acumulativa. Ese es el desasosiego profundo de Aristóteles.

Polanyi asevera que los dos sentidos de la palabra “económico” manejados por él, a saber, el sentido *material-substantivo* y el sentido *formal*, ya habían sido puestos de relieve por Aristóteles; en el caso del Estagirita se trataba de los dos sentidos de “crematístico”, con los que Polanyi establece una perfecta analogía. La rama que corresponde, según el filósofo griego, a la economía doméstica hace referencia al aprovisionamiento y disposición de la riqueza necesaria para la supervivencia de la comunidad familiar o política: tal sería lo correspondiente a la economía en sentido substantivo, dentro de la terminología polanyiana. Y el otro sentido de crematística dado por Aristóteles, aquél que remite a la acumulación de riquezas como un fin en sí mismo y que había de ser considerada por el griego como actividad antinatural y corrosiva, se correspondería con lo denotado por el sentido formal de economía.

Aunque dos son los sentidos de “crematística”, sin embargo, en diversos pasajes es la actividad comercial con afán de ganancia la que se subsume más estrictamente bajo el nombre de “crematística” mientras que, por el contrario, la economía doméstica es nombrada más frecuentemente con otras fórmulas, por ejemplo, “riqueza según la naturaleza”. Y en ese sentido, si hay algo extremadamente alejado del intercambio natural es el préstamo a interés. “Ahora bien, este arte, como hemos dicho tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y alabada; la otra, la del cambio, justamente censurada (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aquello para lo que éste se inventó [...] pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural”<sup>399</sup>. El dinero engendrando dinero es, concluye Aristóteles, el más antinatural de todos los negocios concebibles.

El comercio, por lo tanto, sólo aparece como legítimo y natural a los ojos del Estagirita cuando la autarquía de la familia no se ve puesta en peligro, y sólo entonces corresponde recurrir al intercambio con otras familias; eso sí, semejante intercambio se realizará en términos de equivalencia y nunca para, a través de él, obtener más de lo necesario. “El argumento que presenta Aristóteles en su *Política* sobre el «comercio

---

<sup>399</sup>Ibíd. I 1258b 5, p. 32.

natural», por ejemplo, descansa en la premisa de que, a diferencia de otras formas de intercambio, el comercio surge de la necesidad de autosuficiencia. La autosuficiencia primitiva se ve perjudicada cuando la familia aumenta de número y sus miembros se tienen que instalar por su cuenta. Las familias individuales que anteriormente «usaban en común los bienes comunes», se ven ahora forzadas a compartir mutuamente sus excedentes. El intercambio resultante –derivado sencillamente del reparto– restaura la autosuficiencia. El comercio natural es un intercambio sin ganancias<sup>400</sup>. En caso de una mala cosecha, por ejemplo, el padre de familia puede acudir a su vecino para que le suministre un mínimo de productos necesarios, aunque no más. Esta transacción implicaría, por lo tanto, que sólo se adquieren productos imprescindibles y que la cantidad adquirida es la justa, pero nunca mayor, y que además se entrega a cambio una cantidad equivalente. No existe en este tipo de comercio que Aristóteles califica de “natural” (y por lo tanto, no excluido de la “vida buena”) un regateo a través del cual las dos partes del intercambio pretendan obtener el máximo provecho propio en detrimento del otro, sino sólo el afán de restaurar el equilibrio autárquico perdido. Ni por asomo, por lo tanto, aparece el afán de lucro en ese “comercio natural” aristotélico.

En caso de producirse un excedente, de grano o de ganado, su comercio nunca implicará la autodestrucción de la economía doméstica: dicha actividad siempre se ejecutará, en su finalidad última, para el sostenimiento de la economía familiar. No se trataría, en suma, de una *producción exclusiva para el mercado*, ya que tal cosa representaría a ojos de Aristóteles una actividad profundamente disgregadora de la comunidad doméstica y política.

“Era este estado de cosas el que Aristóteles trataba de establecer como una norma hace más de 2000 años. Mirando hacia atrás desde las alturas rápidamente declinantes de una economía de mercado mundial, debemos aceptar que su famosa distinción entre la actividad hogareña propiamente dicha y la ganancia de dinero, en el capítulo introductorio de su *Política*, fue probablemente el señalamiento más profético que se hiciera jamás en el campo de las ciencias sociales; sigue siendo sin duda el mejor análisis que poseemos sobre el tema. Insiste Aristóteles sobre la producción para el uso frente a la producción para la ganancia como la esencia de la actividad hogareña propiamente dicha; pero la producción accesorio para el mercado no destruye necesariamente la autosuficiencia, ya que el cultivo comercial se utilizaría también en el predio para el sostenimiento, en forma de ganado o de granos; la venta de los excedentes no destruye necesariamente la base de la actividad hogareña. Sólo un genio del sentido común podría

---

<sup>400</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 144.

sostener, como lo hizo Aristóteles, que la ganancia era un motivo peculiar para producir para el mercado, y que el factor monetario introducía un elemento nuevo en la situación; pero mientras que los mercados y el dinero fuesen meros accesorios para una familia por lo demás autosuficiente, podía operar el principio de la producción para el uso”<sup>401</sup>.

El homenaje rendido por Polanyi en este pasaje supera con creces el mero tributo teórico, ya que la vocación moral y política subyacente a la filosofía económica aristotélica es recogida en el pensamiento polanyiano con todo su potencial contemporáneo.

Los planteamientos esbozados por Polanyi en su crítica del liberalismo económico y de la moderna civilización del mercado encuentran en Aristóteles un poderoso y secular antecesor del que extraer interesantísimas enseñanzas. “[...] La distinción existente entre el principio del uso y el de la ganancia era la clave para la civilización completamente diferente cuyos grandes lineamientos pronosticó correctamente Aristóteles 2000 años antes de su advenimiento, contando apenas con los rudimentos de una economía de mercado a su disposición [...] Al denunciar el principio de la producción para la ganancia como algo «no natural para el hombre», como algo ilimitado, Aristóteles estaba apuntando al hecho fundamental: el divorcio de una motivación económica separada frente a las relaciones sociales en las que se daban estas limitaciones”<sup>402</sup>. En efecto, el fin de la economía doméstica aristotélica, que Polanyi identificaría con la economía en sentido substantivo, no es la acumulación ilimitada de riqueza, sino el mantenimiento y el sustento de la comunidad. La ruptura de ese equilibrio por parte de la crematística comercial es lo que, en cambio, quedaría identificado con las exigencias de una economía en sentido formal y maximizador.

En definitiva, Polanyi quiere ver en el pensamiento de Aristóteles, con mayor o menor justificación, una defensa de la comunidad política frente a la anomia introducida por la generalización de las relaciones mercantiles. Porque el miedo de Aristóteles, en efecto, reside en la posibilidad de que todo quede subordinado a la persecución de la ganancia por ella misma. De hecho, la Atenas clásica habría recurrido, como dispositivo de defensa frente a ese peligro de anomia, a la implicación masiva de extranjeros en la organización comercial.

También para Aristóteles, podría decir Polanyi, la economía en sentido sustantivo ha de estar *embedded*, integrada y empotrada, subordinada a la normatividad social, política y

---

<sup>401</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 102.

<sup>402</sup>Ibíd. p. 103.

moral. “La filosofía económica de Aristóteles dependía del concepto de comunidad humana y criticaba el incipiente intercambio comercial por considerarlo contrario a la «buena vida». La comunidad (*koinonia*) y la buena vida (*eu zen*) son los pilares del teorema. La *koinonia* –cualquiera que sea– constituye la esencia del grupo humano en sus aspectos positivos. La comunidad se mantiene en virtud de un tipo de buena voluntad (*philia*) que caracteriza la relación entre sus miembros. Cada *Koinonia* tiene su *philia* que se expresa en un comportamiento recíproco, lo cual conlleva compartir tanto los productos necesarios para la vida cuanto las responsabilidades y cargas inherentes, vale decir, hacer las cosas “por turno”. Los deseos y necesidades naturales del hombre representan la «buena vida» (*eu zen*), o sea, la manera como los miembros de una comunidad buscan una vida plena más allá de las exigencias básicas de la vida (*zen*) animal”<sup>403</sup>. Aquí podemos ver elementos importantes que laten a lo largo de toda la obra polanyiana, pues la noción de buena vida aristotélica supone siempre una economía *integrada* en el orden político y moral, *subordinada* a él, y en la que los individuos reproducen su vida material a través de unas normas que *no* pueden sancionar un deseo ganancial infinito, una comercialización destinada exclusivamente al lucro o una postulación general de la riqueza como supremo fin de la vida humana.

En cualquier caso, si Polanyi asevera que Aristóteles descubre la economía es, ante todo, porque comprende que la búsqueda de la ganancia por sí misma es una práctica que niega la vida cívica y que rompe el equilibrio político. “El tratamiento que Aristóteles lleva a cabo aquí [En *Política I*] del cambio, el trueque, el comercio al por menor y el préstamo a interés se considera a veces como un conjunto de discusiones discretas, sin otra unidad que la preocupación moral del Estagirita por su licitud. Sin embargo, la discusión podría tener una unidad teórica, como ya hemos señalado: Aristóteles estaría analizando la evolución del valor del cambio a través de las formas que sucesivamente va adquiriendo, sometiendo cada una a un análisis que muestre su *télos*, y refiriéndose constantemente a la compatibilidad de este fin con lo que es el objetivo de la *koinonía* o comunidad que se da en la *pólis*: hacer posible «vivir bien» como condición de la autosuficiencia y de la felicidad”<sup>404</sup>. El intercambio, que emerge naturalmente del hecho de que unos tienen más de unas cosas y otros más de otras fue,

---

<sup>403</sup>Polanyi, K.: “La sociedad opulenta según Aristóteles”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 346.

<sup>404</sup>Basañez, F.: “Entre la teoría económica y la economía política: estudio sobre *Ética a Nicómaco V.5* y *Política I.8-10*, de Aristóteles. La filosofía económica de Aristóteles”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, Número 13, 1995, págs. 37-72, p. 42.

en un primer momento, un trueque no mediado monetariamente; en un esquema marxiano dicha forma del intercambio puede representarse, bien es sabido, como M-M (mercancía-mercancía). Esta forma de intercambio permanece enclaustrada y limitada en el ámbito familiar.

De la anterior forma simple surge el intercambio mediado monetariamente, que puede adquirir la forma de vender un producto a cambio de dinero (M-D), y la posterior compra, con el dinero así adquirido, de una nueva mercancía (D-M). Es así como, en el esquema marxiano, se produce el ciclo M-D-M que, en la terminología de Marx, corresponde a la “circulación simple de mercancías”. Esto supondría una forma más desarrollada y sofisticada de intercambio, en la que la mediación del dinero introduce una nueva flexibilidad en las concreciones del mismo y una nueva dimensión a la esfera del intercambio.

A pesar de ello, no obstante, en este ciclo “se vende para comprar”, y ello significa que lo que está en circulación sigue siendo “valor de uso”, pues la finalidad del ciclo sigue siendo la obtención de un producto cualitativamente distinto del que se poseía al principio. En ese sentido, la finalidad última (el *télos* del movimiento de intercambio) sigue siendo la autosuficiencia (de la familia o de la comunidad política), el sustento material y el abastecimiento vital de la misma, y por lo tanto sigue siendo parte de esa economía “natural” que Aristóteles sanciona como moralmente lícita. “Pero aquí surge la duda del Estagirita por la licitud de esta forma monetariamente mediada de intercambio, porque nada impide que el proceso M-D-M dé paso al proceso D-M-D’, el propio del comerciante al por menor o intermediario (*kapeliké*), y más tarde el proceso D-D’, que es el propio del préstamo a interés. Comprar para vender o prestar a interés son fenómenos que Aristóteles no acaba de comprender. O al menos, la comprensión que de ellos alcanza le lleva a rechazarlos como contrarios al fin de la *pólis*, ya que se basan, a su parecer, en la búsqueda ilimitada del beneficio o lucro. El circuito M-D-M comienza y termina con objetos en los que prima su valor de uso. Su fin es adquirir lo que se necesita y, una vez adquirido, el objeto abandona la esfera de la circulación y entra en el del consumo. Esto sería natural [...] Antinatural, por el contrario, es el circuito D-M-D’, que no tiene, a juicio de Aristóteles, un fin o *télos* natura, pues no se vislumbra un término definido al proceso e ganancia monetaria. Este proceso empieza y termina no con objetos cualitativamente diferentes –cuyo intercambio estaría de suyo justificado– sino con dinero. Y puesto que no hay ninguna diferencia cualitativa entre una suma de dinero y otra, la diferencia sólo puede ser cuantitativa, y es este incremento

cuantitativo del valor de cambio en la forma de dinero el único fin concebible que D-M-D' puede tener"<sup>405</sup>. En ese proceso o ciclo de intercambio se compra *para* vender, esto es, se inyecta una cantidad de dinero en la circulación para, con él, obtener un producto que ulteriormente será, a su vez, vendido; y será vendido a una cantidad superior a la de aquella "inversión" inicial. La finalidad de todo movimiento no será, por lo tanto, nada más que los sucesivos incrementos de ganancia monetaria, y no ya la obtención de valores de uso. La forma D-D', que presta dinero para que posteriormente le sea devuelto con un añadido extra de interés, no es más que la quintaesencia de dicho proceso, en el que ya ni siquiera es preciso la mediación de un producto.

Para Aristóteles, cuando el intercambio acaba adquiriendo dichas formas, se ha producido una subversión de la economía natural, y la circulación ha emprendido un viraje ilícito que pone en peligro la autosuficiencia de la comunidad, pues no está dirigida ya a proveer su sustento; ese intercambio, en efecto, no está ya destinado a preservar el natural *télos* de la misma. "[...] no debemos perder de vista que lo fundamental para Aristóteles es el temor a que casi cualquier cosa que los hombres hagan, y toda facultad que tengan, puedan ser puestas al servicio de la búsqueda del valor de cambio con prioridad sobre el de uso, de modo que el fin natural sea sustituido por otro que atente contra el primero. El peligro está, obviamente, en que este modo de proceder llegue a generalizarse, y la crematística en su peor sentido invada las vidas ética y política"<sup>406</sup>. Y es ahí, precisamente en esa advertencia aristotélica contra la colonización que el valor de cambio puede llegar a consumir de toda la vida social, supeditando todos los valores morales y políticos a los puramente crematísticos, es ahí, insistimos, en donde Polanyi vislumbra también un modelo desde el cual poder, asimismo, diagnosticar que *eso* contra lo que Aristóteles advertía es precisamente lo que está empezando a ocurrir a toda máquina en las modernas sociedades industriales.

Eso mismo que Aristóteles denunciara como peligrosamente antinatural se corresponde, en buena medida, a lo que Marx denominaría propiamente "circulación de capital", por contraposición a aquella "circulación simple de mercancías", que veíamos hace un momento. Dicha circulación, que corresponde a la crematística aristotélica, es un movimiento siempre ilimitado cuya finalidad, como hemos visto, no es el incremento del valor de uso sino el aumento cuantitativo que sólo pone en juego el valor de cambio. "La circulación de mercancías –el proceso de vender para comprar– sirve de medio para

---

<sup>405</sup>Ibíd. p. 43.

<sup>406</sup>Ibíd. p. 44.

la consecución de un fin último situado fuera de la circulación: la asimilación de valores de uso, la satisfacción de necesidades. En cambio, la circulación de dinero como capital lleva en sí mismo su fin, pues la revalorización del valor de uso se da dentro de este proceso constantemente renovado. El movimiento del capital es, por tanto, incesante<sup>407</sup>. Y la finalidad del capital, en su movimiento inherentemente ilimitado, es siempre su propia revalorización. Digamos que el cumplimiento de este movimiento no persigue proporcionar un aumento de los valores de uso, sino simplemente una autovalorización del capital inicialmente puesto en circulación.

Todo lo demás no es más que un medio para obtener ese último fin, a saber, el crecimiento del propio capital. “[...] en la sociedad capitalista, cuando el *fin* de todo el proceso no es la producción de algún valor de uso, sino la valorización de alguna *inversión inicial*, nos encontramos, en primer lugar, con que se trata de un proceso *que no puede conocer término alguno*. Si el centro de gravedad del proceso lo ocupa el trabajo, es posible descansar cuando la utilidad está cubierta. Sin embargo, si el objetivo que rige el proceso de producción es la valorización de un capital adelantado, entonces nos movemos ya en un ciclo en el que el capital sólo persigue producir más capital, en un proceso sin fin”<sup>408</sup>. El capital sólo produce más capital, aunque evidentemente el ciclo D-M-D’ de la antigua Grecia no es comparable al de la Inglaterra decimonónica, como así pretendieran los historiadores “modernizadores” de la antigüedad<sup>409</sup>. Pero en cualquier caso, Polanyi puede descubrir en Aristóteles la denuncia de una misma *hybris* que, si bien el Estagirita podía vislumbrar sólo como un peligro potencial o embrionario, en la moderna sociedad capitalista aparecería ya como un proceso acuciante y demoledor.

Más arriba mencionábamos la radical diferencia existente entre los marcos axiológicos de la sociedad griega antigua y los propios de las sociedades modernas; ahora hemos de comprender que también se juega una radical diferencia en los propios marcos antropológicos. En efecto, el hombre clásico sólo se hacía hombre a través de su inserción política en la ciudad, ya que dentro del marco antiguo no podía concebirse nada parecido a un “individuo económico pre-político” que sólo construyera un cuerpo civil de una manera instrumental, a través de un contrato a posteriori. Pero esto que parecía inasumible e inconcebible en la antigüedad constituye una de las bases

---

<sup>407</sup>Marx, K.: *El Capital*, Vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 108.

<sup>408</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 360.

<sup>409</sup>Véase el epígrafe 3.1 de este mismo trabajo, “La «actitud modernizadora» dentro de la historiografía decimonónica”.



ideológicas del desarrollo de las sociedades modernas, produciendo una auto-concepción muy alejada de aquel “animal político” griego.

Andrés Bilbao, en un trabajo dedicado a la comparación de los presupuestos que guían las reflexiones de Aristóteles y Adam Smith, arroja luz en torno a la cuestión de esa transición que se produce desde una forma *clásica* de entender la política a un entendimiento *moderno* de la misma. “Se consolidaba una nueva forma de abordar el problema de la política que ya no giraba en torno a la discusión sobre las formas políticas, sino sobre la eficiencia, la mejor forma de gestionar [...] Esta subsunción de la política bajo la gestión de las relaciones materiales se abre paso a lo largo del siglo XVIII. El comercio sustituye a la virtud como principio en el que se funda la sociabilidad ordenada. Se consolida una nueva visión del mundo en la que «el comercio es el padre de la educación y de una no clásica concepción de la libertad». Una visión en la que se hace explícita la gran transformación acaecida respecto del mundo griego [...]”<sup>410</sup>. Hito fundamental en la constitución de la conciencia moderna es *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y la concepción del individuo que en ella aparece. “Este individuo autista, cerrado sobre sí mismo, es la figura emblemática del hombre decente, del buen ciudadano que atendiendo a sus intereses promueve la felicidad general. Esa figura que Smith, y en general el pensamiento ilustrado, ha proyectado como imagen universal del hombre, sólo tiene existencia en una particular estructura de pensamiento [...] Casi veintitrés siglos atrás otra estructura de pensamiento se desarrolló sobre otra concepción del hombre. Aludiendo al mismo campo, el de la adquisición de bienes, Aristóteles mostrará una argumentación con perfiles diferentes. En su mundo finito, en el que el individuo y la «polis» no están disociados, la adquisición de bienes es siempre una adquisición determinada por límites [...] La adquisición indeterminada, lo contrario de la adquisición determinada, se desenvuelve en un mundo abierto e infinito. Se caracteriza por tres rasgos. En primer lugar, porque las necesidades del individuo son ilimitadas y por tanto la adquisición de bienes tiende a ser también ilimitada. En segundo lugar, porque el individuo sólo tiene en cuenta sus propios deseos. Y por último, en ella el individuo sólo se preocupa «del cuidado de vivir, sin cuidarse de vivir como se debe»”<sup>411</sup>. Un individuo económico-posesivo moderno y un hombre político

---

<sup>410</sup>Bilbao, A.: “Aristóteles y Smith: la política y la ciencia”, *Política y Sociedad*, 21 (1996), Universidad Complutense, Madrid (pp.73-87), p. 74.

<sup>411</sup>Ibíd. p. 75.

griego son radicalmente incompatibles, y la inconmensurabilidad de sus presupuestos antropológicos y axiológicos resulta evidente.

Traer a colación el pensamiento económico de Aristóteles, y la concepción que el griego antiguo tenía del hombre y de lo político, no es un mero ejercicio de erudición. Por el contrario, creemos que es metodológicamente pertinente a la hora de comprender el alcance de la imagen del hombre que surge en la era moderna. Y es precisamente ahí en donde tenemos que situar la atención prestada por Polanyi al Estagirita. En efecto, la antropología aristotélica, si podemos usar heurísticamente esta expresión, en nada se parece a la antropología que emerge con el desarrollo de la moderna sociedad de mercado. Es muy productiva la comparación y el contraste de estas dos figuras irreductibles porque nos permite apreciar con nitidez que la concepción smithiana de la condición humana no se corresponde, ni mucho menos, con algo parecido a una naturaleza humana universal pues, muy lejos de ello, desde nociones antiguas de “buen vivir” los atributos que Smith proyectaba como indelebles y constitutivos de la esencia humana eran vividos y pensados, precisamente, como antinaturales.

En efecto, al compararlo con el pensamiento aristotélico podemos apreciar que los presupuestos que acaso sirvan para comprender al hombre determinado por las instituciones modernas no sirven a la hora de comprender al hombre, en este caso, de la antigua Atenas; la estructura de comprensión es enteramente distinta. El hombre de Aristóteles, determinado y prefigurado en su quehacer por la normatividad de la polis, no es un hombre de “necesidades ilimitadas”, que es precisamente una de las características que el pensamiento liberal moderno adscribe a una presunta naturaleza humana universal. Por el contrario, sus deseos, mediados y tamizados siempre por las necesidades de la polis, son limitados por ésta. Por ello, su adquisición de bienes también es siempre ponderada y limitada. Karl Polanyi, en su consideración de Aristóteles, emparenta su propio enfoque con el del Estagirita. “El enfoque del pensador es institucional [...] Su concepto de economía nos permite casi referirnos a él como un proceso institucionalizado a través del cual se asegura el sustento de la comunidad. Parafraseando con la misma libertad, podemos decir que el filósofo redujo la concepción errónea de deseos y necesidades humanas ilimitada, o de una escasez general de bienes, a dos circunstancias: primera, la adquisición de reservas de alimentos a través de mercaderes, lo que introduce la necesidad de conseguir dinero en la búsqueda del sustento; segunda, un falso concepto de la vida placentera como una

acumulación utilitaria de placeres físicos”<sup>412</sup>. El hombre aristotélico, por así decir, no puede ser concebido como un mero átomo que sólo atiende a sus propios e infinitos deseos de ganancia y a su propia supervivencia, al margen de la comunidad<sup>413</sup>.

La “buena vida” aristotélica no puede consistir en un mero sobrevivir, sino que ha de vivirse como se debe a la vez que se obtiene el sustento de la comunidad. En ese sentido, puede comprenderse más cabalmente lo inédito de la moderna imagen mercantil del hombre. “Ambas formas de adquisición se inscriben en la contraposición de contextos, uno cerrado y limitado y otro abierto e ilimitado. Paralelamente esta contraposición remite a una diferente concepción del hombre [...] El individuo que vive exclusivamente según sus deseos, vive fura de la «polis», puesto que es considerado como una realidad preexistente a ella [...] En esta contraposición se ven reflejados alternativamente el hombre de Aristóteles y el hombre de Smith. Lo que en un contexto se percibe como negativo, lo que el individuo no debe ser, en el otro se percibe como positivo, lo que el individuo es como efectivo soporte de la felicidad general [...] El trayecto a lo largo del cual la imagen negativa del individuo movido exclusivamente por el deseo adquiere carta de naturaleza como la figura que funda el orden liberado, ilumina partes de la genealogía de la estructura de pensamiento en la que ha nacido la economía”<sup>414</sup>. El prototipo de hombre moderno es el hombre autónomo, atomizado, desvinculado en su praxis de los fines de la polis, a los que sólo incidental e inconscientemente contribuye. El hombre virtuoso aristotélico, por el contrario, es el que permanece conscientemente determinado en sus fines por los fines de la polis. La “vida buena” aristotélica no puede emerger de un conglomerado de individuos que se mueven atendiendo a sus propios deseos ilimitados, y el buen orden cívico no podrá mantenerse si toda la vida comunitaria queda sometida al albur de unas relaciones comerciales omniabarcantes y dedicadas en exclusiva a la mera ganancia crematística individual<sup>415</sup>.

Andando los siglos, el *ethos* económico que se manifestara en la máxima de Franklin por la cual el tiempo de los hombres, todo el tiempo de la vida, se convierte en oro y en valor puramente económico, expresaba ese “espíritu capitalista”, como dijera Max

---

<sup>412</sup>Polanyi. K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 128.

<sup>413</sup>Borisonik, H.: “Notas sobre Polanyi: el mercado y el legado de Aristóteles”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 7, 2014, pp. 73-85.

<sup>414</sup>Bilbao, A.: “Aristóteles y Smith: la política y la ciencia”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, Universidad Complutense, Madrid, pp.73-87, p. 76.

<sup>415</sup>Campillo, A.: “*Oikos* y *Polis*: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal”, *Areas*, N° 31, 2012, pp. 27-38.

Weber, cuya actitud ante el trabajo y la actividad productiva difiere de la actitud tradicional, “natural” y, podríamos decir, aristotélica. “[...] el «súmmum bonum» de esta «ética», *ganar* dinero y cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensado como un puro *fin en sí mismo* [...] El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de las necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación «natural», inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo”<sup>416</sup>. Este texto, que pareciera poder albergar ciertas resonancias aristotélicas, apela a la no-naturalidad de ese “impulso a la ganancia”, a la no-naturalidad de esa tendencia a la obtención del máximo provecho a través de un trabajo organizado siempre de la manera más eficiente posible. Dicho impulso es no-natural porque no existía en hombres a los que todavía no había alcanzado el hálito capitalista, siendo, por lo tanto, un “impulso” sobrevenido históricamente.

Ese impulso, además, al extralimitarse y convertir a la ganancia en un fin en sí mismo, quedando supeditada a él toda actividad humana, estaría destinado no a la satisfacción de las necesidades de la familia, de la comunidad, de la polis, que diría Aristóteles, ni al sustento material del hombre en su relación con la naturaleza y los otros hombres, que diría Polanyi, sino que dicho impulso, ese que describe Weber a través de la figura paradigmática de Franklin, sería un ethos anti-natural, sobrevenido con la radical novedad institucional de la modernidad capitalista en la forma de un nuevo espíritu, un nuevo carácter y una nueva actitud cultural hacia los asuntos económicos.

Esta visión de la filosofía económica y moral aristotélica podría situar a Polanyi en la estela del comunitarismo. Poco más de veinte años después de que Polanyi escribiese tales argumentos, escucharemos, por ejemplo, a Alasdair MacIntyre proponer algunas tesis que podrían albergar, ciertamente, una tonalidad polanyiana, cuando desde una suerte de neoaristotelismo se oponía a la moderna sociedad capitalista por ser ella misma fuente y origen del desorden moral contemporáneo. “Uno de los momentos clave del origen de la modernidad ocurre cuando la producción sale fuera de la economía doméstica. Mientras que el trabajo productivo se da dentro de la estructura familiar, es

---

<sup>416</sup>Weber, M.: *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 62.

correcto y fácil entender dicho trabajo como parte del mantenimiento de la comunidad familiar y de las demás formas más amplias de comunidad que la familia a su vez sostiene. Pero cuando el trabajo sale fuera de la familia y se pone al servicio de un capital impersonal, el dominio del trabajo tiende a separarse de cualquier cosa que no sea el servicio de la supervivencia biológica y la reproducción de la fuerza de trabajo, por un lado, y por otro el de la capacidad adquisitiva institucionalizada”<sup>417</sup>. Es así, por lo tanto, que a través de ese “cisma moderno” empieza a emerger el individuo atomizado y desarraigado de toda identidad comunitaria, reducido a mero animal que lucha mecánicamente por sobrevivir y sin encontrar en su acción ningún valor teleológico que de sentido a sus obras más allá del puro expediente egoísta de salir indemne en la lucha por la vida. La personalidad resultante, desgajada de toda tradición, flota abstracta y desarraigada y además queda troquelada por una norma social que propende al deseo ilimitado de riqueza. Polanyi, al menos en algunos aspectos, podría quedar incluido dentro de esta tradición.

En cualquier caso, y como conclusión, reiteramos la tesis ya mencionada: Polanyi supo aprehender el horizonte último de sentido que latía bajo las reflexiones aristotélicas en torno a la economía y la ciudad, y como señala Maucourant, la extensión sin restricción del deseo de ganancia a todos los lazos humanos suponía una amenaza potencial contra la médula misma de la comunidad política. “[Aristóteles] quería exponer los peligros a los que se arriesga la Ciudad con el auge de los mecanismos mercantiles. El enriquecimiento de muchos ciudadanos gracias al comercio amenaza con trastornar el orden cívico. Aristóteles descubre que la economía *puede* ser separada de lo social: éste es el objeto de su temor. Temor que se comprende mejor si se recuerda que el orden político «natural» según Aristóteles está basado en tres principios: la *autosuficiencia* (base de la independencia y de la libertad de la Ciudad), la *comunidad* de los miembros, basada en un «querer vivir juntos» y la *justicia* [...] En tal universo mental, la sumisión de todos a la búsqueda perpetua del provecho propio es lo contrario de la libertad. Si Aristóteles «descubre» la economía, como escribe Polanyi, es porque comprende que la búsqueda de la ganancia monetaria por sí misma, el enriquecimiento de los mercaderes, es una negación de la vida cívica, la cual exige, especialmente, que el intercambio sea conforme a una función que se considera natural: la de garantizar la seguridad (en sentido amplio) de la Ciudad”<sup>418</sup>. Y ese temor aristotélico es el que más interesa,

---

<sup>417</sup>MacIntyre, A.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001, p. 279.

<sup>418</sup>Maucourant, J.: *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 54.

creemos, a Karl Polanyi. “Aristóteles tenía razón: el hombre es un ser social, no un ser económico”<sup>419</sup>. Y cuando se quiere hacer del hombre un ser meramente económico los fundamentos mismos de la sociabilidad política empiezan a desfallecer.

## 6.5 Anotaciones sobre economía medieval

El historiador Marc Bloch constataba la existencia en el occidente feudal del uso habitual de monedas en las transacciones, aunque bien es cierto que tal uso poseía una naturaleza irregular, fragmentaria y poco generalizada. “La sociedad de esa época no ignoraba, en verdad, la compraventa, pero no vivía de ella, como la nuestra”<sup>420</sup>. Esa sociedad albergaba comercio y mercados, pero no vivía *en* el comercio y el mercado. Bien es verdad que Bloch considera que se puede hablar de una “revolución económica” que se da desde mediados del siglo XI hasta bien entrado el siglo XIII. “A partir de fines del siglo XI, las clases comercial y artesana, mucho más numerosas e indispensables para la vida de todos, se fueron afirmando cada vez con más vigor en el marco urbano”<sup>421</sup>. Esta alteración de la vieja sociedad feudal europea había de modificar en algún grado importante muchas prácticas sociales, así como incubar nuevas mentalidades y horizontes de sentido.

Pero a pesar de que también otros autores como Moore hayan situado entre el año 950 y el 1250 una revolución social que se fraguó a través de una cierta generalización de los mercados, lo cierto es que lo económico todavía no se había emancipado como categoría social e intelectual autónoma. Y eso es lo que ahora nos interesa. “La transformación del campo durante los siglos XI y XII no fue, en sí misma, el resultado de un cambio evolutivo sino revolucionario”<sup>422</sup>. Y un poco antes el historiador inglés había dicho que no había otra razón para explicar por qué fue posible todo este proceso social transformador, “sino afirmar que se debió a la reconversión del campo en una economía agraria orientada al mercado y centrada fundamentalmente en el cultivo de cereales, con vistas a ajustarse y a responder a las exigencias de una civilización más y más compleja”<sup>423</sup>. Pero en ese momento de la historia europea, como decíamos hace un

---

<sup>419</sup>Polanyi, k.: “Our obsolete market mentality”, *Commentary*, 3, 1947, pp. 109-117.

<sup>420</sup>Bloch, M.: *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 1987, p. 89.

<sup>421</sup>Ibíd. p. 93.

<sup>422</sup>Moore, R. I.: *La primera revolución europea*, Crítica, Barcelona, 2003, p. 61.

<sup>423</sup>Ibíd. p. 59.

momento, la autonomía de lo económico no estaba todavía conformada. Si bien una cierta «revolución europea» tiene lugar entre los años 950 y 1250, en la que no es despreciable un importante cúmulo de avances técnicos y una expansión democrática<sup>424</sup>, no se trata en absoluto de un movimiento por el cual la economía quede aislada de los otros mecanismos sociales ni puede afirmarse, en relación a esto, que aparezca algo parecido a una economía orientada exclusivamente al mercado<sup>425</sup>.

Guy Bois postuló, precisamente, que la ignorada revolución medieval tenía que ver, antes que con una mera expansión demográfica, con el desarrollo de los burgos, con una actividad comercial y monetaria cada vez más potente y, contrariamente a lo sostenido por algunos grandes historiadores<sup>426</sup>, a una expansión del crédito como práctica social que funcionaba por debajo de las condenas doctrinarias a la usura. Bois, además, sostendrá que “el mercado no es en absoluto un cuerpo extraño a la sociedad feudal”<sup>427</sup>; y si bien admite que tales mercados no pueden comprenderse según el modelo de equilibrio y concurrencia perfecta postulado por Léon Walras y los neoclásicos, ya que se trataba de un mercado sujeto a mil restricciones de tipo social, religioso, jurídico y fiscal, afirmaba no obstante que un mecanismo regido por la oferta y la demanda tenía ya lugar en este período de expansión de la sociedad medieval. “No se trata de afirmar que la sociedad feudal (o medieval) «inventó» el mercado, lo cual sería absurdo. Simplemente lo puso al alcance de cada productor, de cada consumidor, hasta los más modestos de ellos. Y desde entonces, el papel de este mecanismo no ha dejado de ampliarse. Se produjo así un cambio radical: la preocupación por el dinero se hizo presente en cada actor de la vida económica. Al final del siglo XII, como muy tarde, la economía del sistema feudal se había convertido en una «economía monetaria de producción», analizable como tal”<sup>428</sup>. Se podría hablar, si asumiéramos tales premisas, de la incubación de una economía de mercado que se fue desarrollando gradualmente ya desde el siglo XIII. Pero, con una precaución eminentemente polanyiana, podríamos replicar y objetar que una perspectiva analítica semejante podría tal vez confundir la existencia de mercados sectoriales y el uso del dinero con la configuración de un *sistema de* mercado genuino. Pues, como ya hemos podido observar, ambas cosas son enteramente distintas.

---

<sup>424</sup>North, D. C.; Thomas, R. P.: *El nacimiento del mundo occidental*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.

<sup>425</sup>Maucourant, J.: *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 104.

<sup>426</sup>Le Goff, J.: *La bourse et la vie*, Hachette, París, 1986.

<sup>427</sup>Bois, G.: *La gran depresión medieval: siglos XIV-XV*, Biblioteca Nueva, Valencia, 2001, p. 50.

<sup>428</sup>Ibíd. p. 62.

En ese sentido, los modelos explicativos que Polanyi y Finley propusieron para la economía antigua no dejarían de tener pertinencia heurística a partir del año 1000. El gran historiador medievalista Jacques Le Goff, citado hace un momento, hacía esta declaración casi al comienzo de su sustancioso ensayo sobre la usura en la sociedad medieval. “No me entregaré aquí a un estudio propiamente económico que, por lo demás, debería tener en cuenta la manera –muy diferente de la nuestra– en que eran percibidas las realidades que nosotros hoy aislamos para convertirlas en contenido de una categoría específica: la economía. El único historiador y teórico moderno de la economía que puede ayudarnos a comprender cómo funcionaba lo «económico» en la sociedad medieval, me parece ser Karl Polanyi”<sup>429</sup>. Advierte el historiador francés de la necesidad de tener presentes las observaciones de Polanyi y sus colaboradores a la hora de intentar acceder a la comprensión de los “fenómenos económicos” de las sociedades medievales, de los cuales la usura era uno de los más determinantes a nivel doctrinal y a escala práctica.

Si entre mediados del siglo XII se recrudecen las condenaciones de la usura, ello se debe al crecimiento social de la circulación monetaria y las prácticas crediticias que consignábamos hace un momento. En efecto, el intento por contener, en la medida de lo posible, unos usos que podían trastocar el orden comunitario basado en unos principios ajenos a la predominancia de lo mercantil conllevaba una inflación exponencial de la persecución de la usura. “Lo que me propongo en este libro es precisamente mostrar cómo un obstáculo ideológico puede trabar y retrasar el desarrollo de un nuevo sistema económico [...] Aquello a lo que me opongo es una vieja historia de la economía y del pensamiento económico que todavía perdura. Esa historia me parece tanto más ineficaz en el caso de la Edad Media por cuanto en aquella época no había una doctrina económica de la Iglesia ni había pensadores economistas. La Iglesia, los teólogos, los canonistas y, no lo olvidemos, los predicadores y los confesores de la Edad Media al tratar cuestiones religiosas, el *pecado* de la usura en este caso, mostraron el impacto de la religión en fenómenos que hoy llamamos «económicos»”<sup>430</sup>. Lo que hoy denominaríamos “económico” aparecía entretejido y anclado en la dimensión social y doctrinal de lo religioso, y las transacciones económicas muy difícilmente se ejercían a través de unos parámetros *puramente* mercantiles desgajados de toda implicación religiosa o connotación moral.

---

<sup>429</sup>Le Goff, J.: *La bolsa y la vida*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 27.

<sup>430</sup>Ibíd. p. 100.



El crecimiento de las ciudades se hace al amparo, ciertamente, de un desarrollo de los mercados locales; pero en ningún caso semejante desarrollo puede equipararse a la emancipación de un mecanismo de mercado organizador de toda la esfera de la producción y el intercambio. “La idea de la reglamentación industrial es una idea medieval: el Estado o, más antiguamente, los gremios, asociados a la vida municipal, se consideraban como en posesión de un derecho de control, en interés común del productor y del consumidor. Se trataba de garantizar, a uno, el tipo remunerador de los beneficios, y al otro, la buena calidad de las mercancías. De ahí la estrecha vigilancia ejercida sobre la fabricación y la venta, las prescripciones minuciosas, que fueron complicándose cada vez más hasta el día de su completo desuso”<sup>431</sup>. Esta imbricada reglamentación gremial y municipal, que muestra un carácter eminentemente local, tampoco puede comprenderse a la luz de lo que, ulteriormente, serían unas relaciones comerciales propias del mercantilismo, pues estas últimas se desplegarían ya a una escala nacional y centralizada.

No obstante, el viejo cosmos cristiano empezó a sufrir sus primeras metamorfosis, en cuanto a los usos económicos heredados se refiere, ante todo a raíz del desarrollo que en los siglos XII y XIII se produce de la circulación monetaria y de algunas actividades productivas relacionadas con el comercio. Dicho “crecimiento económico”, si tal sintagma puede ser usado legítimamente aquí, hace que la Iglesia, a través de sus canonistas y sus teólogos, modifique y adapte algunas de sus viejas valoraciones de lo económico. Es este un tema amplísimo que desborda con mucho el objeto de esta tesis, pero no podíamos dejar de comentar algunos aspectos muy interesantes y decisivos que en el occidente cristiano se habían ido decantando acerca de temas tan importantes como son, paradigmáticamente, la valoración del comercio y la consideración de la usura.

*“Homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere”* se decía en el Decreto de Graciano, hacia el 1140. El mercader difícilmente podía complacer a Dios, pues dicha actividad siempre estuvo maculada con la sospecha y la ilegitimidad propia de las actividades anti-naturales y desmedidas. La herencia y pregnancia aristotélica es palmaria. Pero dicha situación, como decíamos al principio, empezó a cambiar paulatinamente. “A partir de finales del siglo XII, las consideraciones doctrinales que tienden a desculpabilizar y justificar al mercader en sus actividades, son cada vez más

---

<sup>431</sup>Mantoux, P.: *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 63.

numerosas. Su posterior inclusión en los tratados escolásticos contribuyen a la aceptación del lugar que el mercader ha conquistado en la sociedad [...] No obstante, la principal justificación de la actividad mercantil, a ojos de la Iglesia, está representada por el trabajo al servicio de la sociedad y la «utilidad común». «Existiría una gran indigencia en muchos países, si los mercaderes no llevasen lo que abunda en un lugar hasta otro donde estas mismas cosas faltan. Así, pueden justamente recibir el precio por su trabajo» escribe Thomas de Chobham en su manual para confesores de principios del siglo XIII. En el fondo, la condena se circunscribe al espíritu de lucro cultivado como fin en sí<sup>432</sup>. La condena absoluta de la usura retrocede poco a poco en los textos del derecho canónico, aunque el “préstamo con interés” mantuvo durante mucho tiempo su aspecto pecaminoso y destructor del equilibrio vital y espiritual de la comunidad. Es importante retener, no obstante, que pese a esa parcial “apertura” y flexibilidad renovada a la hora de enjuiciar las actividades comerciales, la condena permanece sobre la actividad lucrativa cumplida como fin en sí mismo; es decir, se está todavía a años luz de la glorificación del comercio que traerá consigo un importante vector del pensamiento moderno.

El gran historiador económico R. H. Tawney, con el que Karl Polanyi entabló contacto personal e intelectual en su periplo inglés, supo detectar el significado profundo de la “filosofía económica” medieval.

El pensamiento mercantilista de posteriores centurias contrajo una deuda considerable con las discusiones escolásticas sobre el dinero, los precios y el interés. Pero las contribuciones específicas de los escritores medievales a la técnica de la teoría económica eran menos importantes que sus premisas. Dos han sido los supuestos fundamentales [...]: que los intereses económicos están subordinados al verdadero propósito de la vida, la salvación, y que la conducta económica es un aspecto de la conducta personal, sobre la cual pesan, como en cualesquiera de sus partes, las reglas de la moralidad. Son necesarias las riquezas materiales; tienen, sin embargo, una importancia secundaria, aunque sin ellas no es posible ni la existencia ni la ayuda a los demás; el gobernante sabio, como ha dicho Santo Tomás, tendrá en cuenta al fundar un Estado las riquezas naturales del país. Son, con todo, sospechosos los motivos económicos [...] Como otras fuertes pasiones, no necesitan que se les de campo libre, sino que se les contenga. No hay cabida en la teoría medieval para una actividad económica que no tenga relación con un fin moral, y la fundación de una ciencia de la Sociedad sobre el principio de que el apetito de ganancias económicas es una fuerza constante capaz de medida, que ha de aceptarse, como las

---

<sup>432</sup>Contamine, P.; Bompaire, M.; Lebecq, S; Sarrazín, J. L.: *La economía medieval*, Akal, Madrid, 2000, p. 201.

demás fuerzas naturales, como un *datum* evidente e inevitable, tendría para el pensador medieval una apariencia apenas menos irracional o menos inmoral que la formulación de la premisa de la filosofía social de la operación ilimitada de atributos humanos tan necesarios como la belicosidad o el instinto sexual<sup>433</sup>.

Tawney establece que lo más definitorio del pensamiento medieval tiene que ver con esa *subordinación* de las motivaciones económicas a otras consideraciones de tipo moral. La motivación económica jamás aparece desnuda y, menos aún, convertida en un imperioso fin en sí mismo; esto último habría aparecido, sencillamente, como irracional dentro de la visión del mundo medieval.

La sospecha sobre lo económico siempre planeaba sobre un apetito que, a fin de cuentas, era poderoso; un apetito que, debido a las perturbadoras consecuencias derivadas de su posible despliegue sin trabas, había de estar vigilado y contenido. “La sospecha de los motivos económicos asomó como uno de los primeros elementos de la enseñanza social de la Iglesia, y estaba llamada a sobrevivir hasta que el calvinismo agració la vida de las empresas económicas con una nueva santificación. En la filosofía medieval, la tradición asceta, que condenó todo el comercio por considerarlo dentro de la esfera de la iniquidad, se suavizó con la aceptación de las medidas prácticas, pero no se borró del todo y, si le repugnaba condenar, insistía en advertir. Porque la esencia del comercio consistía en arrastrar los apetitos adquisitivos hacia una posición de solitaria prominencia, y hacia esos apetitos, que parecen a la mayoría de los pensadores modernos como la única dinámica social segura, la actitud del teorizante medieval era similar a la de quien tiene un toro agarrado por el rabo”<sup>434</sup>. Un toro que, en ningún caso, debía dejarse suelto, ya que una “motivación económica” liberada y emancipada de todas las demás consideraciones humanas suponía un atentado contra el equilibrio moral del orden social.

Sin duda que estas reflexiones de Tawney, eminente socialista cristiano, hubieron de influir sobre el desarrollo intelectual del pensamiento polanyiano. “El último de los escolásticos ha sido Karl Marx”<sup>435</sup>. Una impronta decisiva que podría reflejarse en esas consideraciones que llevaron a Karl Polanyi a criticar el fracaso de una moderna utopía liberal que se fundamentó, precisamente, en esa liberalización absoluta de las motivaciones económicas como estructura determinante de toda conducta humana; y

---

<sup>433</sup>Tawney, R. H.: *La religión en el origen del capitalismo*, Dédalo, Buenos Aires, 1959, p. 36.

<sup>434</sup>Ibíd. p. 39.

<sup>435</sup>Ibíd. p. 41.

que se basó, a su vez y por lo mismo, en la emancipación de las relaciones económicas, estructuradas éstas como orden normativo fundante.

Si merece la pena esbozar esquemáticamente las grandes líneas maestras de la filosofía medieval en lo que atañe a estos asuntos es ante todo para apreciar la diferencia fundamental que media entre dicha filosofía y un orden de cosas vertebrado por la emancipación absolutizadora de lo económico en lo personal y en lo social. “La más fundamental diferencia entre el pensamiento económico medieval y el moderno consiste, ciertamente, en que mientras éste alude normalmente a la conveniencia económica, como quiera que se la interprete, en justificación de cualquier acción particular, política o sistema de organización, parte aquél de la posición que supone la existencia de una autoridad moral a la cual han de subordinarse las consideraciones de la conveniencia económica”<sup>436</sup>. Tal vez para comprender cabalmente a Polanyi, que nunca dejó de ser profundamente cristiano, sea necesario no perder de vista las consideraciones expuestas en este epígrafe.

---

<sup>436</sup>Ibíd. p. 45.

## 7. Mundo moderno

Los axiomas constitutivos del “racionalismo económico”, durante mucho tiempo tenidos por indubitables y naturales, habían ido surgiendo al compás mismo de una sociedad moderna cuya nota definitoria era, entre otras, la mercantilización cada vez más extensa e intensa de todas las formas históricas de vida. La conversión violenta de la tierra, el dinero y el trabajo en mercancías constituye, sin duda, la matriz histórica en la que se originan casi todas las transformaciones sociales, culturales y políticas que decantan el advenimiento de eso que historiográficamente se ha denominado modernidad.

Es muy interesante situarnos en este período, ya que en él encontramos la antesala social y espiritual de la “civilización del mercado”. La era mercantilista y la llamada “revolución comercial”, sin duda, inician este proceso histórico transformador pero, no obstante, la sociedad propiamente de mercado no cristalizará plenamente hasta el siglo XIX.

### 7.1 La era mercantilista y el moderno Estado comercial

Algunas interpretaciones nos han dado noticia con especial énfasis del hecho de que a finales del siglo XVII y, principalmente, a principios del XVIII, casi toda la vida social de Inglaterra estaba involucrada en cuestiones financieras y económicas, según se desprende de algunos análisis históricos que hablan, para definir la textura de dicho periodo, de una auténtica “revolución comercial”<sup>437</sup>. Más allá de la hipérbole que pueda haber escondida en estas consideraciones, algo de cierto y plausible parece haber en todo ello, y tal vez es en estas décadas en donde habrían de rastrearse los primeros intentos sistemáticos de abordar los asuntos económicos<sup>438</sup>. De esta época datan los trabajos de William Petty o Nicholas Barbon, por ejemplo. La complejidad creciente de los asuntos comerciales instó, entre otras cosas, a recabar las primeras estadísticas oficiales, y los modernos Estados aseguraban su estabilidad, su crecimiento y su poderío en base a la expansión del comercio.

---

<sup>437</sup>Davis, R.: *A Commercial Revolution: English Overseas Trade in the Seventeenth Eighteenth Centuries*, Historical Associates, London, 1967.

<sup>438</sup>Letwin, W.: *The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought 1660-1776*, Methuen, London, 1963.

Es la época, por supuesto, del mercantilismo, que Thomas A. Horne sabe describir en perfecta síntesis aludiendo a la esencial imbricación de poder y comercio. “La importancia que adquirió el comercio internacional para la economía inglesa ayuda a explicar la injerencia cada vez mayor de la comunidad mercantil en el poder político; además, nos permite entender por qué el pensamiento económico se concentró en la balanza comercial y por qué se produjo también la identificación del interés nacional con las exportaciones elevadas”<sup>439</sup>. Los intereses del Estado empezaban ahora a estar más estrechamente vinculados que nunca con los intereses del comercio, ya que dependía de éstos últimos a vida o muerte. Pero, y esto es lo que aquí queremos destacar, ni siquiera en este período podemos encontrar todavía nada parecido a una esfera económica separada y autónoma, que será precisamente la nota definitoria de la ulterior civilización del mercado. Ésta última, empero, todavía no estaba en el horizonte. Señala Polanyi que la mayoría de las economías estudiadas y conocidas hasta el final del feudalismo en la Europa occidental se habían organizado, principalmente, de acuerdo a los principios de reciprocidad, redistribución o actividad hogareña, o alguna combinación de ellos, como ya hemos visto anteriormente. Unos principios que, como ya se ha señalado, se institucionalizaban a través de los patrones de simetría, centralidad o autarquía, respectivamente. “En este marco se obtenía la producción y la distribución ordenada de los bienes mediante gran diversidad de motivaciones individuales disciplinadas por los principios generales del comportamiento. La ganancia no era prominente entre estas motivaciones. La costumbre y el derecho, la magia y la religión cooperaban para inducir al individuo a obedecer las reglas del comportamiento que eventualmente aseguraban el funcionamiento del sistema económico [...] A pesar de su comercio altamente desarrollado, el periodo grecorromano no representaba ninguna excepción en este sentido; se caracterizaba por la gran escala en que se practicaba la redistribución de los granos por la administración romana, en una economía que por lo demás era hogareña, de modo que no violaba la regla de que los mercados no desempeñaron ningún papel importante en el sistema económico hasta el final de la Edad media; prevalecían otros patrones institucionales”<sup>440</sup>. La tierra, como elemento medular del sistema político-militar, judicial y administrativo del orden feudal, estaba

---

<sup>439</sup>Horne, T. A.: *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 133.

<sup>440</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 103.

determinada en su uso y transferibilidad a normas consuetudinarias que, evidentemente, quedaban alejadas de todo contexto de libre compraventa.

Hemos de recordar que, de igual modo, Polanyi se resistía a todas esas concepciones que giraban en torno a la noción de “capitalismo antiguo”, pues nada parecido a un *sistema* de mercado aparece en la historia de las sociedades humanas hasta la llegada de la civilización industrial europea. Hubo en múltiples economías pre-modernas mercados (y aquí el plural no es en absoluto indiferente), formas de comercio, usos del dinero; pero ello no equivalía a un sistema integral de mercado, como veremos más adelante. Es por ello que la incipiente sociedad mercantilista, anclada en los modernos Estados-nación, era una sociedad comercial, si se quiere, pero todavía no una sociedad *de mercado*. Que el poder del Estado estuviese íntimamente vinculado a la balanza comercial no implicaba en absoluto una mercantilización irrestricta de la tierra y el trabajo; dicha mercantilización, que supondrá una auténtica revolución institucional, es condición imprescindible para la constitución de una verdadera sociedad de mercado, y aún se estaba lejos de ello en las sociedades europeas de la época mercantilista.

Una autoridad tan cualificada como Wallerstein advierte de la emergencia de un marco capitalista ya en el siglo XVI, en determinadas regiones europeas y en otras latitudes geográficas situadas bajo la égida del control europeo. “Fue en el siglo XVI cuando apareció una economía-mundo europea basada en el modo de producción capitalista. El aspecto más curioso de este período primitivo es que los capitalistas no exhibían sus colores ante el mundo. La ideología reinante no era la de la libre empresa, ni siquiera el individualismo [...] Hasta el siglo XVIII o XIX estos puntos de vista no madurarían para convertirse en mundiales. En la medida en que parecía prevalecer una ideología, ésta era la del estatismo, *la raison d'État*”<sup>441</sup>. En efecto, las primeras transformaciones que implicaban un cierto tránsito desde una agricultura feudal a otra de tipo más comercial ya estaban dándose en un nuevo marco emergente; pero los procesos de mercantilización de la tierra y del trabajo no habían empezado a darse sino de una forma todavía embrionaria. Y es por eso que el propio Wallerstein al final del pasaje citado habla de la preeminencia del estatismo en la época que ahora nos ocupa.

Porque lo cierto es que ni siquiera, y esto es lo fundamental que queremos mostrar en este epígrafe, en ese periodo de la historia europea tradicionalmente denominado “mercantilista” podemos hallar nada similar a una sociedad *enteramente dependiente* de

---

<sup>441</sup>Wallerstein, I. M.: *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo Veintiuno, México, 1979, p. 93.

un mecanismo de mercado autorregulado. “A partir del siglo XVI, los mercados eran numerosos e importantes. Bajo el sistema mercantilista, se volvieron en efecto la preocupación principal del gobierno; pero todavía no había señales del futuro control de los mercados sobre la sociedad humana. Por el contrario, la regulación y la regimentación eran más estrictas que nunca; la idea misma de un mercado autorregulado estaba ausente”<sup>442</sup>. Polanyi es muy tajante; el hecho de poder encontrar, ya a partir del siglo XVI, una gran cantidad de mercados florecientes en algunas zonas comerciales de Europa no nos autoriza, empero, a señalar la presencia de un sistema de mercado plenamente organizado. La sociedad humana estaba aún lejos de quedar enteramente controlada por un mecanismo de mercado omnipotente.

Es digno de mención el hecho de que hasta bien entrado el siglo XVIII buena parte de la tierra permanece *extra commercium*, mientras que la mano de obra todavía seguía estando organizada a través de un sistema gremial en el que las relaciones del maestro, el oficial y el aprendiz, las formas de trabajar y distribuir, o incluso los salarios, estaban regulados por la costumbre y por una tradición cristalizada en la normatividad gremial, ajena completamente a las determinaciones de un mercado libre de mano de obra. “El mercantilismo, con toda su tendencia hacia la comercialización, jamás atacó las salvaguardias que protegían a estos dos elementos básicos de la producción –la mano de obra y la tierra– para que no se volvieran objeto del comercio [...] El hecho de que el mercantilismo, por enfáticamente que haya insistido en la comercialización como una política nacional, considerara a los mercados en forma exactamente contraria a la de la economía de mercado, se revela sobre todo en su vasta extensión de la intervención estatal en la industria [...] Los gremios de oficios y los privilegios feudales se abolieron en Francia apenas en 1790; en Inglaterra, el Estatuto de artífices sólo se derogó en 1813-1814, y la Ley de pobres isabelina sólo en 1831. La creación de un mercado de mano de obra libre no se discutió en ninguno de estos dos países antes del último decenio del siglo XVIII; y la idea de la autorregulación de la vida económica estaba por completo fuera del horizonte de la época”<sup>443</sup>. Al mercantilista le interesaba el desarrollo de la riqueza nacional a través, ciertamente, del auge del comercio exterior e interior. Pero, y esto es lo decisivo para Polanyi, todavía asume en buena medida la organización tradicional de la tierra y del trabajo.

---

<sup>442</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 103.

<sup>443</sup>Ibíd. p. 120



En ese sentido puede decirse que el mercantilismo, en contraste con la apología de la comercialización que cantaban sus ideólogos, está todavía alejado del entramado institucional que cristalizará en el sistema de mercado, para el que no quedaba demasiado, pero al que todavía no se había llegado. “En el régimen mercantilista se defendía abiertamente la creación de los mercados pero se operaba bajo el principio opuesto. El trabajo y la tierra no estaban sometidos al mercado, eran parte de la estructura orgánica de la sociedad [...] allí donde el trabajo era objeto de contrato, la autoridad pública usualmente fijaba los salarios. La tierra estaba sujeta a las reglas consuetudinarias del feudo, del monasterio y de la aldea, así como a las limitaciones que el derecho común imponía al uso de bienes inmuebles; el trabajo estaba regulado por leyes contra la mendicidad y la vagancia, por estatutos de trabajadores y artesanos, por leyes de pobres, por edictos municipales y por corporaciones de oficios”<sup>444</sup>. En la era mercantilista todavía no había emergido una economía de mercado desarrollada que operase de manera autónoma, sometiendo a los seres humanos y a todo su ambiente social y natural al mecanismo del mercado formador de precios.

En ese sentido, la intervención del Estado en la vida económica y en el tráfico mercantil es todavía ostentosamente visible. El *laissez faire* aún queda lejos, y sólo cuando éste haga acto de aparición estaremos en presencia de la genealogía de un genuino sistema de mercado. “[...] el cambio de los mercados regulados a los mercados autorregulados, a fines del siglo XVIII, representaba una transformación completa de la estructura de la sociedad”<sup>445</sup>. Ese tránsito hacia un mercado omnipotente y autorregulado será, en efecto, la mutación decisiva que nos adentrará en una era inédita, trayendo consigo una mutación radical en lo institucional y en lo antropológico; pero esa nueva era no es todavía la del mercantilismo.

Como señala el ya citado Horne, el mercantilismo se define, ante todo, por una concepción muy centralizada del poder del Estado. Una centralización que además, y esto es muy importante, resulta muy activa en la galvanización de la actividad económica nacional. “La finalidad del mercantilismo era el poder y la independencia o autosuficiencia nacionales. Exigía que el Estado predominara en los asuntos económicos internos del país y, por consiguiente, procuraba abolir las barreras comerciales internas, la autonomía municipal y los patrones de pesos y medidas

---

<sup>444</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 253.

<sup>445</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 121

locales”<sup>446</sup>. El engrandecimiento del Estado en su competencia con otros Estados-naciones por el dominio del tráfico comercial mundial implicaba desde luego una abolición de todos los “localismos” internos para facilitar, de esa manera, la producción económica a una escala ya abiertamente nacional.

Pero lo que interesa destacar aquí es lo siguiente: la actividad productiva y comercial de los Estados mercantilistas no es todavía la propia de una economía de mercado, esto es, dicha actividad no queda organizada a través de un mecanismo compuesto por mercados autónomos. De hecho, y aunque algunos historiadores del pensamiento económico hubieran querido situar el origen de la filosofía del *laissez-faire* en figuras puramente mercantilistas, como es el caso de Bernard Mandeville, acudiendo a los textos podría desautorizar fácilmente tal pretendida genealogía<sup>447</sup>. Es cierto que, en buena medida, Mandeville va prefigurando los problemas más típicamente ligados a la sociabilidad del mercado y del orden comercial<sup>448</sup>; pero no es el suyo todavía un pensamiento de puro mercado libre.

Podemos escuchar al propio Mandeville en su memorable obra *Fable of the Bees*, cuya versión integral y definitiva aparece en 1714, y en la que decía cosas como las que siguen: “Todo gobierno debería conocer en forma cabal y buscar constantemente el interés del país. Mediante hábiles manejos, cargando fuertes impuestos a algunas mercancías, o prohibiéndolas totalmente, o rebajando los derechos de aduana de otras, los buenos políticos siempre pueden cambiar y desviar el curso del comercio, en la dirección que les plazca [...] sobre todo mantendrán una vigilancia alerta sobre la balanza comercial en general, y nunca permitirán que todos los productos extranjeros juntos que se importan en un año, excedan en valor a lo que de su propia producción o manufactura es igualmente exportado a otras naciones”<sup>449</sup>. Resulta meridiana la posición fuertemente intervencionista que Mandeville asigna al Gobierno, el cual puede interferir en la actividad productiva y en la circulación de mercancías si ello es conveniente para la balanza comercial general de la nación; es más, la mayor parte de las veces se requiere una participación activa por parte de los poderes del Estado a la hora de mantener en niveles adecuados la renta neta del país.

---

<sup>446</sup>Horne, T. A.: *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 157.

<sup>447</sup>Resulta muy pertinente, en ese sentido, el trabajo de Victoriano Martín Martín en su obra *El liberalismo económico*, Síntesis, Madrid, 2002; concretamente su capítulo “Mandeville: el individualismo como filosofía económica”.

<sup>448</sup>Pascual López, E.: *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Sequitur, Madrid, 2000.

<sup>449</sup>Mandeville, B.: *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 137.

La preeminencia de los asuntos económicos se torna vital, ciertamente, tras la “revolución comercial”, pero ello no implica ni por asomo que el pensamiento de la época estuviera ya incubando una filosofía del *laissez-faire* que adujera que el mejor Gobierno es aquél que no gobierna en los asuntos económicos. Heckscher sabrá expresar de forma nítida la radical diferencia que separa al liberalismo del mercantilismo, muy al principio de su imprescindible trabajo histórico sobre éste último. “Entre las dos concepciones, mercantilismo y liberalismo, media, en lo que se refiere al problema de los fines legítimos que deben presidir la acción económica del Estado, una diferencia importante e indiscutible, y es que mientras el mercantilismo sólo se interesa por la riqueza en cuanto fundamento de poder del Estado, el liberalismo la concibe como algo valioso para el individuo y, por tanto, digno de ser apetecido”<sup>450</sup>. Heckscher constata que en la era mercantilista empieza a cuajar un proceso histórico-espiritual determinante; hablamos de la gradual emancipación que los asuntos económicos, que ahora empiezan a considerarse precisamente como tales, adquieren con respecto a las determinaciones de tipo moral y religioso. Debería hablarse, en ese sentido, de la mutación con respecto a las valoraciones de la usura y del lujo que puede apreciarse en muchos autores mercantilistas<sup>451</sup>.

Pero, a pesar de la importancia de los procesos anteriormente mencionados, Heckscher sostenía firmemente que entre mercantilismo y liberalismo mediaba una diferencia cualitativamente irreductible; en efecto, por mucho que los mercantilistas alabaran las bondades del comercio y situaran la balanza comercial en el fundamento último de la prosperidad del Estado, ellos todavía no habían concebido que la circulación mercantil albergara dentro de sí una armonía preestablecida que hubiera de mantenerse libre de toda reglamentación. “Por lo expuesto, se ve claramente cómo los mercantilistas sabían conciliar su concepto de la causalidad social con la fe en la necesidad de la acción del Estado y por qué no tuvieron ni por un momento reparos en llegar efectivamente a esta conclusión [...] En efecto, con su concepción general de la sociedad habían racionalizado toda la concatenación social, pero sin llegar, por otra parte, a la fe en una racionalidad inmanente dentro del libre juego de las fuerzas económicas. Esto explica que se creyesen autorizados a intervenir y que, al mismo tiempo, considerasen necesaria esta intervención, sin atender para nada a la tradición, la religión o la moral. Y el resultado fue el que dejamos señalado ya: el reverso, precisamente, de la política

---

<sup>450</sup>Heckscher, E. F.: *La época mercantilista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 9.

<sup>451</sup>Ibíd. p. 727.

económica liberal”<sup>452</sup>. Polanyi podría suscribir enteramente esta tesis. Los panegíricos al comercio y la prescripción de eliminación de trabas localistas, en aras de una economía más nacionalmente centralizada e integrada, así como la progresiva independencia normativa de los asuntos que tenían que ver con la producción y circulación de riqueza con respecto a los preceptos tradicionales morales y religiosos, eran todos elementos que podían hallarse en el mercantilismo; pero lo que *no* podía hallarse en éste, pues era la médula del liberalismo todavía por venir, era esa “racionalidad inmanente” de las fuerzas económicas del mercado en la que el Gobierno jamás debía intervenir.

No podíamos terminar este epígrafe sin mencionar a los fisiócratas, pues también éstos, como es de sobra conocido, participaron activamente en el proceso histórico-espiritual que aquí estamos tratando de delinear. Y ello, no obstante, siendo conscientes de las diferencias insalvables que mediaban entre el mercantilismo y la mencionada fisiocracia, por ejemplo en lo que atañe a su concepto mismo de *productividad*, como bien señala Valentín Andrés Álvarez. “Para los mercantilistas, la actividad económica más productiva era la de las industrias que exportan sus productos. Lo que se pretendía con esta exportación era la afluencia de oro al país [...] el crecimiento de la industria tendría, a su vez, como efecto, el aumento de las rentas del trabajo y esto, como resultado final, lo que realmente se pretendía: el crecimiento de la población, el poderío militar para la expansión territorial y comercial. Pero una gran población necesita alimentos; ahora bien, esto no planteaba problema alguno importante a los mercantilistas, pues pensaban que adquirirlos a cambio de la exportación de productos industriales era ventajoso para el país, que desplaza así hacia las colonias y los países no industrializados la actividad agraria”<sup>453</sup>. La fisiocracia vino a reaccionar contra este concepto mercantilista; y es precisamente en esta reacción, y a pesar de una relegación del comercio y la manufactura a un segundo plano para restituir una mayor preponderancia de la productividad de la tierra, es aquí, en donde comienzan a fraguarse con una mayor consistencia las doctrinas de la “libre concurrencia”.

En 1758 aparece el celeberrimo y fundante *Tableau* de Quesnay, y en sus *Maximes generales du gouvernement économique* cobran una relevancia importante las figuras de la libertad de comercio y de la ausencia de poderes monopolísticos en la determinación de los precios. En la máxima XXV, que titula precisamente “Plena libertad de

---

<sup>452</sup>Ibíd. p. 762.

<sup>453</sup>Andrés Álvarez, V.: Estudio preliminar de “*Le Tableau Economique*” y otros estudios económicos, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1974, p. 47.

comercio”, dice lo siguiente: “Que se mantenga una plena libertad de comercio; porque la más segura vigilancia sobre el comercio interior, la más exacta, la más útil para la nación y para el Estado, consiste en una libertad de concurrencia completa”<sup>454</sup>. También en otras máximas, como la XVII titulada “Facilidades a los mercados”, y en la que se aboga por dar absoluta facilidad a la circulación de los bienes y los productos, comienza a fraguarse un giro paulatino y creciente hacia la *autonomía* de la esfera económica y hacia la germinación de una filosofía del *laissez faire*.

Bien es verdad, no obstante, y como señala Naredo, que las doctrinas de los fisiócratas en lo concerniente a la riqueza constituyen una especie de esfuerzo por reconciliar, en una específica bisagra teórica, la valoración tradicional de la riqueza anclada en la preeminencia de lo inmobiliario, con concepciones más modernas que tenían ya a la vista el esquema de una circulación de riqueza que se presentaba como un producto nacional que trascendía los feudos de las haciendas locales. “Cabe recordar que la construcción fisiocrática presentaba ya el campo de lo económico como un sistema coherente, integrado en un orden natural cuyas leyes no se podían violar sin perjuicio para el hombre”<sup>455</sup>. Y ello a pesar de que el enfoque físico de las teorías fisiocráticas sería sustituido, a raíz de las críticas que vinieron poco después, por las concepciones sustentadas en el valor de cambio y en la preeminencia de la riqueza mobiliaria. Pero, más allá de su “tradicional” valoración de la tierra, la agricultura y la riqueza inmobiliaria, más allá de esta rémora reaccionaria, en la teoría fisiocrática emerge ya un “campo económico”, dotado de una específica coherencia interna que lo diferencia de otros campos.

Pero para concluir, como señalaremos más adelante en esta investigación, una importante advertencia polanyiana: esa mutación histórica hacia el sistema de mercado autorregulado no será fruto de una espontaneidad natural sino, muy al contrario, el efecto previsto por una potente intervención gubernamental, como bien señala César Rendueles. “En efecto, uno de los grandes atractivos del proyecto económico liberal es su parsimonia individualista. Frente al frondoso panorama de dependencias personales que caracterizaba a las comunidades premodernas, el liberalismo histórico defendía un desértico programa social en el que las únicas motivaciones económicas eran el temor a la necesidad material y el deseo de lucro y que no precisaba de más soporte jurídico que la protección de la propiedad y el cumplimiento de los contratos. En cambio, según

---

<sup>454</sup>Ibíd. p. 228

<sup>455</sup>Naredo, J. M.: *La economía en evolución*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 113.

Polanyi, la realidad es que el desempotramiento de la economía y su consiguiente colonización del resto de la sociedad sólo fue posible tras la aparición de instituciones políticas centrales. La autonomía del mercado es el resultado de una regulación política de una intensidad sin precedentes: fueron los estados y no los empresarios los que impulsaron efectivamente el comercio y la industria. Pero, sobre todo, las instituciones centralizadas son las únicas capaces de preservar las sociedades de las que los mercados se han escindido: la mercantilización generalizada tiene un efecto destructor del tejido comunitario informal que debe ser paliado a través de un creciente aparato burocrático. De modo que el efecto paradójico (o no) de la liberalización económica es el incremento del poder estatal [...] la sociedad moderna se caracterizaría por un doble movimiento: de un lado la destrucción de esa retícula social, de otro, el fortalecimiento del poder del estado como institución vicaria de los vínculos antropológicos informales”<sup>456</sup>. Volveremos posteriormente sobre estas cruciales tesis.

## **7.2 La esfera económica separada y autonomizada**

Se ha querido hallar en las teorías fisiocráticas, y no sin razón, el origen de la comprensión de lo económico como un todo sistemático, es decir, como una realidad objetiva regida por su propia legalidad y por una coherencia inmanente, susceptible de ser conocida a través de un análisis propiamente “económico”<sup>457</sup>. Las leyes que producían la forma del orden económico suponían relaciones que, con independencia de la voluntad de los hombres, originaban un continente cognoscitivo emergente que era reflejo a su vez del movimiento real. Fue en este contexto, como bien señalaba Maurice Dobb, en donde se forjó y desarrolló “el concepto de una sociedad económica”<sup>458</sup>. Todo lo cual era entendido, además, bajo el marco de una suerte de fisiología del orden social, como daba a entender el propio Quesnay en sus escritos<sup>459</sup>.

No obstante, es importante comenzar advirtiendo y recalando que Karl Polanyi sabe ver que todavía en un autor como Adam Smith la denominada “esfera económica” no queda enteramente escindida de la normatividad política; el libre comercio predicado

---

<sup>456</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en *El sustento del hombre*, Polanyi, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 17.

<sup>457</sup>Meek, R. L.: *La fisiocracia*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 16.

<sup>458</sup>Dobb, M.: *Introducción a la economía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 11.

<sup>459</sup>Meek, R. L.: *La fisiocracia*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 15.

por el escocés supone, ciertamente, un ámbito de intereses privados que fundamentan la dinámica de la sociedad civil; pero hay que notar, a pesar de ello, que el sistema de mercado no ha completado aún su proceso de *autonomización* plena y, en buena medida, todavía puede considerarse en la obra de Adam Smith que el interés del Estado puede e incluso debe imponer regulaciones en el funcionamiento mercantil<sup>460</sup>.

Esta consideración de Polanyi puede apoyarse en textos del pensador escocés como el siguiente. “La economía política, considerada como una de las ramas de la ciencia del legislador o del estadista, se propone dos objetos distintos: primero, suministrar un abundante ingreso o subsistencia, o, hablando con más propiedad, habilitar a sus individuos y ponerles en condiciones de lograr por sí mismos ambas cosas; en segundo lugar, proveer al Estado o República de rentas suficientes para los servicios públicos. Procura realizar, pues, ambos fines; o sea, enriquecer al soberano y al pueblo”<sup>461</sup>. El radio de acción del Estado conserva tal envergadura que queda muy lejos de un pleno “dejar hacer” a la esfera de los intereses económicos privados, y la reglamentación estatal interviene en múltiples ocasiones, cuando el engrandecimiento de la renta nacional así lo requiere. El mecanismo del mercado aún permanecía sustancialmente embridado y disciplinado, aunque ya comenzaba a dar muestras de notoria indisciplina. Y es con el rebasamiento de los umbrales de la siguiente centuria, con figuras del tipo Frédéric Bastiat, conspicuo divulgador de los principios de la doctrina liberal, cuando la explicación del objeto de una economía política avanza firmemente hacia la construcción de un recinto epistémico autónomo. “El objeto de la economía política es el hombre; pero no le abarca por completo, porque la moral ha invadido de él todo lo que llena las atractivas regiones de la simpatía, sentimiento religioso, ternura paternal y maternal, piedad filial, amor, amistad, patriotismo, caridad y política. La Moral sólo ha dejado a la Economía política el frío dominio de interés personal; y esto es lo que injustamente olvidan los que reprochan a esta ciencia no tener el encanto y la unción de la moral. ¿Debe objetársele esto? Si las transacciones humanas, que tienen por objeto la riqueza, son bastante vastas y bastante complicadas para que de ellas nazca una ciencia especial, dejadla que tenga el tono que la conviene y no pretendáis que hable con el lenguaje de los sentimientos”<sup>462</sup>. Estas palabras eran dichas justo a mitad del siglo XIX, cuando el campo de lo económico se abría como un nuevo dominio específico del saber

---

<sup>460</sup>Dale, G.: *Karl Polanyi: the limits of the market*, Polity, Cambridge, 2010, p. 56.

<sup>461</sup>Smith, A.: *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 179.

<sup>462</sup>Bastiat, F.: *Armonías económicas*, Instituto Juan de Mariana, Madrid, 2010, p. 39.

humano; apertura que, como queda en evidencia, se perfilaba a través de una emancipación de las limitaciones morales o religiosas, constituyéndose un saber autónomo que pretendía versar sobre el origen de la riqueza humana y sobre las transacciones regidas por el “frío interés”.

Y en ese sentido, ciertamente, puede decirse que la nueva disciplina se va configurando al compás mismo del desarrollo del propio Estado-nación moderno. “Las modernas ciencias económicas tienen su centro en la economía nacional, la teoría de la economía de un pueblo, que ha desarrollado todo el aparato conceptual con el que ellas trabajan. Como una ciencia especial cerrada en sí misma, la economía nacional es una creación del siglo XVIII [...] Como sistema cerrado en sí, como ciencia especial autónoma descansa ella en el descubrimiento de la «circulación económica» de François Quesnay y en las teorías de Adam Smith. Su núcleo lo constituyen las leyes de la economía de mercado. Ella es esencialmente una teoría del «comercio»”<sup>463</sup>. Sin embargo, es muy importante notar, con Polanyi, que si bien la noción de lo económico empieza a despuntar como disciplina y como objeto del discurso científico en la era del mercantilismo, no obstante en dicha era no es posible localizar todavía un sistema de mercado propiamente dicho, como veremos en el siguiente epígrafe. En cualquier caso, lo que el citado Otto Brunner señalaba en su obra es la radical alteridad del universo económico de la vieja Europa, antigua y medieval, con respecto a la Europa moderna<sup>464</sup>. La “antigua Oeconomica europea”<sup>465</sup>, en palabras de del historiador austriaco, suponía una imagen del hombre y del mundo que empieza a derrumbarse irremisiblemente en el momento preciso en el que se alumbra y se enseñorea el sentido moderno de economía. Polanyi disponía de importantes materiales y ejemplos que contradecían el paradigma dominante en lo que a la naturalización y universalización del *homo oeconomicus* se refiere; y desde luego, no podríamos en ese sentido dejar de mencionar la influyente figura de Marcel Mauss. Éste, en su clásica obra *Essai sur le Don*, que había sido publicada con gran repercusión en 1925, decía lo siguiente: “En varias ocasiones, hemos podido comprobar cómo esta economía del cambio-don está lejos de poder incluirse dentro de los cuadros de la pretendida economía natural, del utilitarismo. Estos fenómenos tan importantes de la vida económica de los pueblos -digamos, para simplificar, que son representantes de la gran civilización neolítica- y la gran

---

<sup>463</sup>Brunner, O.: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1976, p. 87.

<sup>464</sup>Izquierdo Martín, J.: “Alteridad del pasado, indisciplina del presente. Karl Polanyi, Otto Brunner y los usos de la vieja Europa”, *Areas*, Revista Internacional de Ciencias Sociales, 31, 2012.

<sup>465</sup>Brunner, O.: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1976, p. 93.



supervivencia de estas tradiciones en las sociedades próximas a nosotros, o dentro de nuestras propias costumbres, escapan a los esquemas que de ordinario dan los escasos economistas que se han ocupado de comparar los diversos tipos de economía existentes. Añadimos pues nuestras repetidas observaciones a las de Malinowski, quien dedicó un trabajo a “hacer saltar” las doctrinas existentes sobre la economía primitiva (...) La noción de valor actúa también en estas sociedades, se amasan grandes beneficios, de valor absoluto, que se malgastan con frecuencia, con un lujo relativamente enorme y que no tiene nada de mercantil; hay signos de riqueza y una especie de monedas que se utilizan en los cambios. Pero esta economía tan rica, está todavía llena de elementos religiosos; la moneda tiene todavía un poder mágico y está ligada a un clan o a un individuo; las diversas actividades económicas, como por ejemplo el mercado, están impregnados de ritos y mitos, conservando un carácter ceremonial, obligatorio y eficaz, lleno de ritos y de derechos”<sup>466</sup>. Los hechos sociales que tienen que ver con todos esos fenómenos y procesos que los occidentales modernos califican de “económicos”, esto es, aspectos tales como el intercambio de bienes, el uso de monedas o el propio trabajo, aparecen envueltos en una contextura espesa de dispositivos culturales de todo tipo; lo mágico, lo mítico, lo ritual, lo festivo o lo parental se incardinan y entrelazan con todos esos “elementos económicos”, que no pueden por tanto contemplarse en una “desnudez funcional” análoga a la existente en las modernas sociedades industriales.

No existen usos sociales puramente económicos que no sean, a la vez, religiosos, rituales o, en cualquier caso, usos entrelazados consuetudinariamente a múltiples reportorios de pautas sociales atravesadas por fines y normas diversas. Otto Brunner, en este sentido, concluía: “De hecho, pura historia económica puede escribirse solamente sobre la moderna sociedad económica en el mundo industrial”<sup>467</sup>. En las sociedades humanas anteriores a las sociedades industriales modernas no puede localizarse una esfera propiamente económica, y menos aún una esfera económica puramente mercantil, que desgajada del resto de la urdimbre social determinara y dominara a ésta. Pretender construir “pura historia económica” el mencionado sentido, cuando hablamos de sociedades premodernas, sería una falacia injustificable, también desde el punto de vista polanyiano.

Algo que no pudo pasar desapercibido a Polanyi, por lo tanto, fue el decisivo hecho de que no existe, en sociedades tales como las estudiadas por Mauss y por todos los

---

<sup>466</sup>Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 252.

<sup>467</sup>Brunner, O.: *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1976, p. 114.

antropólogos, una actividad económica desnuda, descarnada, explícita. Es ese, insistimos, un asunto medular. Y lo que nosotros podríamos denominar “intercambio económico”, incurriendo en distorsionador anacronismo y extrapolación ilegítima, es una actividad que no existe como tal en dichos órdenes culturales; se trata de algo que *nosotros* podemos ver analíticamente, fruto del prejuicio economicista y de la falacia económica que permean nuestro sentido común y nuestro sentido teórico, pues en tales sociedades todo “intercambio económico” se da enteramente envuelto en otras actividades, principalmente de tipo mitológico o religioso, actividades que por lo demás constituyen el verdadero *telos* de dicha acción. Por lo tanto, lo que aquí se plantea se halla en las antípodas de la diferenciación de “esferas de acción autónomas”, los subsistemas del estructural-funcionalismo, que suponen un proceso por el que diferentes patrones de conducta van perfilándose como estructuras ordenadoras de la conducta social independientes la una de la otra. En el esquema de Parsons, en efecto, la economía es uno de esos subsistemas diferenciados que emergen en el sistema social de la modernidad<sup>468</sup>. En efecto, la “diferenciación funcional” fue una de las claves de bóveda de una parte muy importante de la teorización sociológica del siglo XX, desde el funcionalismo estructural de Parsons hasta la teoría de sistemas de Luhmann, alumno aventajado de aquél. Un “subsistema económico” diferenciado de los otros sistemas sociales supone una característica específica de las sociedades modernas: sólo podía ser concebida una teorización sociológica semejante en ese preciso contexto histórico, pues nunca antes el proceso económico había aparecido desgajado del resto de relaciones sociales<sup>469</sup>.

El hecho económico desnudo, acotado, no podía darse en culturas premodernas, y no resulta legítimo postularlo así. Los hombres reproducen materialmente su sociedad *mientras* hacen otro tipo de cosas que nada tienen que ver con una presunta finalidad nítida y conscientemente económica. Polanyi, al respecto, era muy taxativo: “Tomemos la antigua ciudad estado, el imperio despótico, el feudalismo, la vida urbana del siglo trece, el régimen mercantil del siglo catorce o el sistema reglamentista del siglo dieciocho: constataremos invariablemente que el sistema económico se funde con el social. Los incentivos provienen de causas diversas: la costumbre y la tradición, los deberes públicos y los compromisos privados, los preceptos religiosos y la obediencia política, las obligaciones jurídicas y los reglamentos administrativos establecidos por el

---

<sup>468</sup>Parsons, T.: *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México, 1982.

<sup>469</sup>Luhmann, N.: *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998.

príncipe, por la autoridad municipal o por la corporación de oficios. El rango y el estatus, la coacción de la ley y la amenaza del castigo, el elogio público y la reputación privada sí hacen que el individuo contribuya a la producción. El temor a la privación o el amor al beneficio no necesariamente están ausentes. Los mercados aparecen en todo tipo de sociedad humana y la figura del mercader es familiar a muchas civilizaciones. Pero los mercados aislados no se sueldan en un sistema económico [...] La idea de universalizar el móvil de la ganancia jamás pasó por la cabeza de nuestros antepasados. Antes del segundo cuarto del siglo diecinueve, los mercados jamás fueron más que un elemento subordinado de la sociedad”<sup>470</sup>. El enfoque de Polanyi es institucional, como ya hemos visto, y por ello mismo diametralmente opuesto al individualismo metodológico; por lo cual se ha de entender que si “el móvil de la pura ganancia” jamás fue la norma generalizada en el comportamiento económico de las sociedades ajenas a la economía de mercado ello se debió, precisamente, a que dicha normatividad jamás fue instituida o institucionalizada en ninguna sociedad anterior a la civilización occidental decimonónica.

En efecto, y como ya hemos ido viendo, Polanyi jamás ha negado que en culturas anteriores hayan existido “elementos de mercado”. Lo que niega es que haya habido con anterioridad alguna otra civilización en la que dichos elementos hayan quedado cohesionados en un sistema integral de mercado. “Un mercado autorregulado requiere nada menos que la separación institucional de la sociedad en una esfera económica y una esfera política [...] Podría argüirse que la separación de las dos esferas se da en todo tipo de sociedad en todo momento. Pero tal inferencia se basaría en una falacia. Es cierto que no puede existir ninguna sociedad sin algún sistema de cierta clase que asegure el orden de la producción y distribución de bienes. Pero ello no implica la existencia de instituciones económicas separadas [...] Como hemos visto, ni bajo las condiciones tribales, ni feudales, ni mercantilistas, había un sistema económico separado de la sociedad. La sociedad del siglo XIX, en el que la actividad económica estaba aislada y se imputaba a una motivación claramente económica, constituyó en efecto una excepción singular [...] Tal patrón institucional sólo podría funcionar si la sociedad se subordina de algún modo a sus requerimientos. Una economía de mercado sólo puede existir en una sociedad de mercado”<sup>471</sup>. Y si la norma de la ganancia ha sido

---

<sup>470</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 257.

<sup>471</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 121.

excepcional es, insistimos, precisamente porque nunca antes se había erigido institucionalmente una economía de mercado dentro de la cual dicho móvil fuese esencialmente omnipresente. Evidentemente, en dichas sociedades en la que, pese a existir “elementos de mercado” o “elementos de comercio” sectoriales, fragmentarios y discontinuos, que ni mucho menos constituían un sistema integrado de mercado, en tales sociedades, decíamos, era inconcebible que existiese algo así como una *esfera económica separada* y desgajada del resto de la urdimbre social<sup>472</sup>.

El historiador del pensamiento económico Robert L. Heilbroner, influido por la obra polanyiana, aborda ese período de la historia social occidental en el que empezó a cobrar preponderancia imperante el aspecto económico de las cosas. “Pero además de esta monetización general de la vida, otro y quizás aún más profundo cambio iba a tener lugar. Este era la aparición de una esfera *económica* independiente, cuya actividad era visible dentro de los moldes de la vida social circundante y al mismo tiempo era separable de dichos moldes. Era la creación de un aspecto integral de la sociedad que nunca había existido previamente, pero que de allí en adelante iba a constituir una faceta preponderante de la existencia humana”<sup>473</sup>. Los “factores de producción”, consagrados por el desarrollo de la teoría económica ortodoxa, no pueden adscribirse legítimamente a órdenes sociales pre-mercantiles. Trabajo, tierra y capital nunca antes habían adquirido la significación y la funcionalidad que sólo adquieren, históricamente, en la sociedad de mercado. “No obstante, según hemos visto, el trabajo contratable libremente a cambio de un salario, la tierra alquilable y productora de utilidades y el capital líquido que fluye hacia las inversiones, no eran de ninguna manera hechos «naturales» y «normales» sino que fueron *creaciones* de la gran transformación de una sociedad previa a la de mercado en una sociedad de mercado. La economía llama a estas tres creaciones los *factores de la producción* [...] Si embargo, lo que nosotros debemos comprender en esta etapa de nuestra investigación es que «la tierra», «el trabajo» y «el capital» no existen como categorías perpetuas de la organización *social*”<sup>474</sup>. Las construcciones teóricas de la economía política, en efecto, empezaron a cohesionarse en torno a un sistema categorial que se predicaba de cualquier formación social anterior a la moderna sociedad de mercado. Pero como bien señala Heilbroner, tales “factores de

---

<sup>472</sup>Cardoso Machado, N. M.: “Karl Polanyi and the New Economic Sociology: Notes on the Concept of (Dis)embeddedness”, *RCCS Annual Review*, 3, October, 2011, pp. 119-140.

<sup>473</sup>Heilbroner, R. L.: *La formación de la sociedad económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 70.

<sup>474</sup>Ibíd. p. 75.

producción”, que en la moderna sociedad capitalista se inscriben como instancias totalmente mercantilizadas, no aparecen sin embargo como factores económicos en lugares donde el mecanismo del mercado no se ha institucionalizado. Ni la tierra, ni el trabajo, ni el dinero eran meros factores económicos o factores productivos en sociedades organizadas a través de otra institucionalidad y otras formas de integración socioeconómica.

No obstante, la diferenciación de una esfera económica no deja de ser un proceso eminentemente político. Es cierto que ahora las tareas productivas dentro del orden social, la organización del trabajo y la circulación de los bienes, se desarrollan de una forma cada vez más extensa e intensa a través de mecanismos autónomos específicamente económicos, desprovistos por lo tanto de una fuerza coercitiva extraeconómica o de un vasallaje sancionado jurídicamente. Pero hemos de notar que, en realidad, lo anterior no implica que las relaciones capitalistas estén desprovistas de toda dimensión política, sino simplemente que “el «momento» de coerción está separado del «momento» de apropiación”<sup>475</sup>. Es decir, la relación “puramente contractual” y “meramente económica” entre el productor expropiado y el apropiador privado de fuerza de trabajo (que, a través de una gran ficción jurídica, se percibe como una relación basada en un intercambio de equivalentes) es una relación materialmente asimétrica que descansa, en realidad, en una contundente y violenta intervención política, estatal, jurídica, policial y militar de despojo de los medios de vida de la gente común, los cuales ya no organizarán su trabajo social y la obtención de su sustento vital a través de la dirección política, el entramado parental, el deber hereditario, la tradición consuetudinaria, la obligación religiosa o la normatividad comunal, sino a través de una esfera productiva que se independiza de todo lo anterior para configurar el despliegue autónomo de un mero intercambio mercantil.

Y es desde esta nueva esfera que así empieza a constituirse desde donde el dominio de la propiedad capitalista ejerce todo su poder de organización sobre la entera vida de la gente y toda su absoluta determinación de la sustancia social, emergiendo como un dominio meramente económico y, por lo tanto, libre aparentemente de toda coerción política explícita. “Aunque la fuerza coercitiva de la esfera «política» es necesaria en última instancia para mantener la propiedad privada y el poder de la apropiación, la necesidad económica proporciona la compulsión inmediata que fuerza al trabajador a

---

<sup>475</sup>Wood, E. M.: *Democracia contra capitalismo*, Siglo Veintiuno, México, 2000, p. 37.

transferir el trabajo excedente al capitalista para obtener acceso a los medios de producción”<sup>476</sup>. La legalidad mercantil reordena toda la configuración de la vida social, y aparece ahora como una reordenación puramente económica. Bien es verdad, y Marx y Polanyi son muy conscientes de ello, que esta autonomía de lo mercantil sólo puede llegar a alcanzar un poder omnímodo sobre la existencia social tras una secular intervención del poder político coercitivo; la esfera económica sólo adquirió su estatus totalizador e independizado, en efecto, tras un complejo proceso histórico de intervención gubernamental y administrativa.

Volviendo ahora al punto de la vivencia de lo económico como realidad delimitable y absoluta, creemos que también resultaría muy interesante entender el planteamiento general de la obra polanyiana a través del tamiz de Thomas Kuhn. Lo decimos por lo siguiente: del mismo modo que los científicos, tras un cambio de paradigma (que en última instancia remite a un cambio de cosmovisión) ya no “ven” ni “habitan” el mismo mundo, pues lo que antes aparecía como formulable y problemático ahora, tras la mutación, ya ni siquiera emerge como problema concebible (pues ni siquiera emerge, en general), de igual modo, decimos, la representación de lo económico en las culturas pre-capitalistas nada tiene que ver con lo que, dentro de la *Weltanschauung* capitalista, emerge con los contornos de *lo económico*; es lo que Harry W. Pearson, colaborador de Polanyi, describía así: “[...] la separación institucional de la economía de otros aspectos de la existencia social en un sistema de mercado da lugar a un proceso económico «autoconsciente», por así decirlo, que dirige la atención de todos los participantes hacia la significación económica de todas las decisiones”<sup>477</sup>. En efecto, tras el advenimiento de la civilización industrial capitalista los hombres viven en un mundo enteramente distinto en el que determinados procesos son experimentados, percibidos y comprendidos como económicos, siendo esto último algo *inexperimentable* e *inidentificable* en culturas y civilizaciones anteriores.

Khun, en su famosa obra sobre la estructura de las revoluciones científicas, y en un capítulo que llevaba por título, precisamente, “Las revoluciones como cambios del concepto de mundo”, apuntaba lo siguiente: “Examinando el registro de la investigación pasada, desde la atalaya de la historiografía contemporánea, el historiador de la ciencia puede sentirse tentado a proclamar que cuando cambian los paradigmas, el mundo

---

<sup>476</sup>Ibíd. p. 36.

<sup>477</sup>Pearson, H. W.: “La economía sin excedente: crítica de una teoría del desarrollo”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 381.

mismo cambia con ellos [...] Lo que es todavía más importante, durante las revoluciones los científicos ven cosas nuevas y diferentes al mirar con instrumentos conocidos y en lugares en los que ya habían buscado antes. Es algo así como si la comunidad profesional fuera transportada repentinamente a otro planeta, donde los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y, además, se les unen otros objetos conocidos [...] los cambios de paradigma hacen que los científicos vean el mundo de investigación, que les es propio, de manera diferente. En la medida en que su único acceso para ese mundo se lleva a cabo a través de lo que ven y hacen, podemos decir que, después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente [...] Las demostraciones conocidas de un cambio en la forma (*Gestalt*) visual resultan muy sugestivas como prototipos elementales para esas transformaciones del mundo científico”<sup>478</sup>. El mundo de la sociedad de mercado, con una esfera económica crecientemente separada y autónoma, resulta inconmensurable con respecto a formas socioculturales en las que el sustento material estaba organizado a través de su empotramiento en el resto del tejido social. Y, usando el modelo de Khun para dar cuenta del cambio paradigmático entre teorías científicas, podemos decir que un mundo y otro están poblados por objetos distintos. Fenómenos y procesos que en un universo industrial-capitalista son fácilmente perceptibles, a saber, todas las relaciones pertenecientes a una esfera económica autónoma, en otros mundos diversos a la sociedad de mercado eran sencillamente inexperimentables, esto es, ni siquiera aparecían como potencialmente perceptibles, residiendo más allá de lo imaginable y lo cognoscible.

### **7.3 Incursiones en la historia social. Cercamientos y Leyes de Pobres**

Uno de los procesos históricos más importantes y decisivos a la hora de comprender la génesis de la moderna sociedad industrial en Inglaterra es, sin duda, el denominado “movimiento de los cercamientos”. Karl Polanyi otorgó una gran importancia a este movimiento, por todos los efectos perturbadores que produjo en la constitución misma de los modos de vida y por todas las consecuencias sociales de largo recorrido que trajo consigo.

---

<sup>478</sup>Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 176.

Las tierras antaño de uso común fueron convertidas en tierras destinadas al pasto de ganado, con lo cual se produjo un tremendo proceso de dislocación y expropiación de las condiciones de vida de las gentes comunes que, a la larga, hubo de desembocar en un cataclismo cultural de colosales proporciones. “La *enclosure* es el procedimiento que ha servido para operar este cambio. La palabra es significativa. De las tierras sin cercado del *open field* y del *common* se trata de hacer propiedades cerradas; se trata de reunir las parcelas dispersas y de distribuir los campos indivisos, enteramente independientes unos de otros, rodeados de setos continuos que son la garantía y el signo de su autonomía [...] Ni la palabra ni la cosa eran nuevas. Las *enclosure* del siglo XVI, que han sido objeto de estudios y de discusiones poderosas, fueron uno de los incidentes del gran movimiento económico que marcó el comienzo de los tiempos modernos. El inmenso acrecentamiento de la riqueza mobiliaria había reaccionado sobre el estado de la propiedad territorial. Muchas tierras habían ya cambiado de manos cuando sobrevinieron la Reforma y la secularización de los bienes de la Iglesia. El provecho fue para los grandes propietarios. Excitado su deseo por tales adquisiciones, quisieron culminar su fortuna repartiéndose los comunales. Este reparto se inició en toda Inglaterra, y las más de las veces se realizó por la fuerza”<sup>479</sup>. En todas partes la división de los *open fields* y la consecuente usurpación de las tierras comunales trajo consigo una brutal reconfiguración en la propiedad de los dominios territoriales; las parroquias abdicaron de sus inveterados hábitos, las cabañas se demolieron o cayeron en la ruina, a la vez que se abandonaba el cultivo de cereales a favor de la cría cada vez más intensiva de ganado. Y hemos de tener muy en cuenta el elemento de violencia histórica que late en todo este proceso.

Tomás Moro, en su *Utopía*, ya recogió el testimonio de este proceso por el cual a millones de personas se les arrebató el medio de vida que hasta entonces encontraban en esas tierras comunales, que pasaron a estar enteramente copadas por un ganado que pastaba en ellas y cuyo destino era fundamentalmente la exportación en los mercados exteriores. “Las ovejas –contesté– vuestras ovejas. Tan mansas y tan acostumbradas a alimentarse con sobriedad, son ahora, según dicen, tan voraces y asilvestradas que devoran hasta a los mismos hombres, devastando campos y asolando casas y aldeas. Vemos, en efecto, a los nobles, los ricos y hasta a los mismos abades, santos varones, en todos los lugares del reino donde se cría la lana más fina y más cara. No contentos con

---

<sup>479</sup>Mantoux, P.: *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 135.



los beneficios y rentas anuales de sus posesiones, y no bastándoles lo que tenían para vivir con lujo y ociosidad, a cuenta del bien común –cuando no en su perjuicio– ahora no dejan nada para cultivos. Lo cercan todo, y para ello, si es necesario derribar casas, destruyen las aldeas no dejando en pie más que las iglesias que dedican a establo de ovejas. No satisfechos con los espacios reservados a caza y viveros, estos piadosos varones convierten en pastizales desiertos todos los cultivos y granjas”<sup>480</sup>. Las consecuencias de este proceso fueron nefastas y brutales, y sus efectos perdurables, puesto que los antiguos usufructuarios de esas tierras fueron convertidos en peones o trabajadores temporales, en el mejor de los casos, y en mendigos desposeídos y ladrones en el peor de ellos.

Lo que tenemos presente cuando abordamos este proceso es nada menos que la pérdida y la descomposición de toda una forma de vida; el desarraigo y la migración de estas gentes constituye una catástrofe social de enorme envergadura. El historiador francés Paul Mantoux, al que citábamos antes, lo condensaba perfectamente en su clásica obra de 1906, pionera en el estudio sobre los orígenes de la Revolución Industrial inglesa. “El pequeño cultivador, para quien su campo no es un capital, sino un sustento, asiste como espectador impotente a esta transformación en la que están en juego la conservación de su propiedad y las condiciones mismas de su existencia”<sup>481</sup>. Sabemos que Polanyi estudió a Mantoux, al que cita explícitamente. Estas líneas del historiador francés podrían ser la síntesis perfecta de la primera parte de *La gran transformación*.

Bien es cierto que otra lectura del “movimiento de los cercamientos” alegará que todo lo dicho hasta ahora no es más que puro sentimentalismo reaccionario, puesto que dicho movimiento supuso la introducción de nuevos sistemas de propiedad que a su vez dieron lugar a una expansión sin precedentes de las posibilidades productivas. Mediante la transferencia de las ineficientes tierras comunales a manos de un único propietario se ofrecieron enormes incentivos para la inversión a gran escala en producción intensiva lo que, a la postre, desencadenó una explotación de los recursos mucho más eficaz<sup>482</sup>. Antes del movimiento de las *enclosure* el señor feudal ni siquiera invertía en mejoras de los sistemas de riego ni en rotación de cultivos, ni en ninguna otra cosa que pudiera mejorar el rendimiento de la tierra. Sólo una producción intensiva a través de un proceso de expropiación de dichas tierras podía traer, a largo plazo, una “mejora

---

<sup>480</sup>Moro, T.: *Utopía*, Alianza, Madrid, 2004, p. 81.

<sup>481</sup>Mantoux, P.: *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 154.

<sup>482</sup>Bradley, H.: *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, AMS Press, New York, 1918.

económica”. Este era, por cierto, el mismo proyecto del liberal Jovellanos en la España del siglo XVIII, como se trasluce en su famoso “Expediente de Ley Agraria”, en el cual se aboga por la utilidad del cercamiento de tierras, que espoleará el interés propio de los dueños de una tierra así liberada de atávicas reglamentaciones; una tierra más mercantilizada que ahora sí podrá rendir una abundancia mayor nunca antes conocida<sup>483</sup>.

Si el precio de este beneficio social fue una mayor concentración del poder económico y de la propiedad y la introducción de fuerzas de mercado en ámbitos donde éstas no habían tenido cabida hasta entonces, proceso que destruyó todo el *modus vivendi* de millones de campesinos, todo ello había de contemplarse, diría un historiador liberal, desde una óptica que sabe apreciar el inestimable valor del incremento de la productividad económica a largo plazo.

Desde luego que Karl Polanyi no compartía esa narrativa del proceso de los cercamientos. “Con razón se ha dicho que los cercamientos fueron una revolución de los ricos contra los pobres. Los señores y los nobles estaban perturbando el orden social, derogando antiguas leyes y costumbres, a veces por medios violentos, a menudo por la presión y la intimidación. Estaban literalmente robando a los pobres su participación en las tierras comunales, derribando las casas que, por la fuerza insuperable de la costumbre, los pobres habían considerado durante mucho tiempo como suyas y de sus herederos. Se estaba perturbando la urdimbre de la sociedad; las aldeas desoladas y las ruinas de viviendas humanas atestiguaban la fiereza con que arrasaba la revolución, poniendo en peligro las defensas del país, vaciando sus pueblos, diezmando a su población, convirtiendo en polvo su suelo sobrecargado, hostigando a sus habitantes y convirtiéndolos en una muchedumbre de pordioseros y ladrones cuando antes eran agricultores inquilinos”<sup>484</sup>. La visión de Polanyi arremete enconadamente contra el corazón mismo de la historia apologética liberal; y es aquí donde podemos acercarnos de una manera privilegiada al núcleo mismo del pensamiento polanyiano, como iremos viendo.

Pero avancemos ahora hasta las postrimerías del siglo XVIII. El sistema de Speemhamland nació en mayo de 1795, en el municipio de Speem (condado de Berkshire), cuando sus Magistrados, enfrentados al aumento del precio del trigo y a la hambruna que estaba diezmando la región decidieron obligar a las parroquias a abonar

---

<sup>483</sup>Jovellanos, G. M.: *Expediente de Ley Agraria*, Extramuros, Sevilla, 2009, p. 78.

<sup>484</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 83.

un subsidio que completara los salarios de los trabajadores más pobres de manera que éstos pudieran alcanzar el umbral de la subsistencia, un umbral que se establecía, principalmente, a través del precio del trigo. Así, se proponía un monto mínimo de ingresos para cubrir las mínimas necesidades alimenticias y habitacionales.

En síntesis, podría decirse que Speemhamland trató de consagrar el “derecho a la vida”<sup>485</sup>, a través de un sistema de complementos salariales. El sistema de Speemhamland es parte de una tradición de prácticas y normas que configuran lo que se conoció como *Poor Laws*, que estuvieron vigentes desde finales del siglo XVI (reinado de Isabel I) hasta 1834, y que si en un principio estaban destinadas a regular el vagabundeo y la mendicidad, y también a paliar las necesidades de personas no aptas para trabajar (ancianos, enfermos), acabó empero extendiéndose a todos los pobres, también a los aptos para el trabajo.

En términos generales, las “leyes de pobres”, que Polanyi estudia a través de las obras de los Webb<sup>486</sup> y los Hammond<sup>487</sup>, se materializaban a través de la jurisdicción de las parroquias y se financiaban principalmente a través de impuestos a las propiedades locales. Las ayudas discriminaban toda una tipología de pobres: limosnas y asilos para incapacitados (enfermos y ancianos), aprendizaje de oficios para niños, trabajo para los pobres capacitados y prisión para los capacitados que no querían trabajar. Pero el sistema de Speemhamland de 1795 marca un hito importante dentro de la tradición de las *Poor Laws* porque no exigía una contrapartida a cambio de la asistencia, sino que era otorgado incondicionalmente, complementando el salario de los trabajadores rurales pobres o pagando la totalidad del salario cuando no había ingreso alguno. Nos encontramos, en suma, ante una organización asistencial de corte comunitario-paternalista que, entre otras cosas, también suponía un freno a las migraciones derivadas de los procesos de industrialización y urbanización que se habían puesto en marcha en Inglaterra desde hacía tiempo, y estuvo en práctica en algunas parroquias hasta su definitiva derogación, como decíamos, en 1834.

Speemhamland tuvo largo recorrido en la reflexión teórica de la economía política clásica. Como es bien sabido, Malthus, en su *Ensayo* de 1798, criticaba amargamente la generalización de la ayuda a los pobres por los efectos devastadores que traía consigo,

---

<sup>485</sup>Ibíd. p. 129.

<sup>486</sup>Webb, S.; Webb, B.: *English Poor Law History. Part I. The Old Poor Law*, Green, Longmans, London, 1927. Y *English Poor Law History. Part II. The Last Hundred Years*, Green, Longmans, London, 1929.

<sup>487</sup>Hammond, J. L.; Hammond, B.: *The Village Labourer. 1760-1832. A Study in the Government of England Before the Reform Bill*, Green, Longmans, London, 1911.

pues desincentivaba el trabajo de los menesterosos y los estimulaba a tener más hijos, por lo cual la productividad decrecía y la población aumentaba, trayendo como nefasta consecuencia final la caída de los salarios y el incremento del precio de unos bienes de primera necesidad que se volvían escasos<sup>488</sup>. David Ricardo, como es bien sabido, asumiría los corolarios desprendidos de la diatriba malthusiana contra las Leyes de Pobres<sup>489</sup>. El propio Karl Polanyi concluyó que, en efecto, el sistema de Speenhamland acabó perjudicando de manera notoria precisamente a aquéllos que estaban destinados a beneficiarse de dicho sistema.

En efecto, al garantizar un complemento de ingresos hasta un determinado nivel, se provocó una tendencia irrefrenable al retraimiento de los salarios, y los trabajadores pobres resultaron finalmente más empobrecidos, y ello, paradójicamente, en nombre de un sistema bienintencionado que pretendía consagrar el derecho a la vida. “El episodio de Speenhamland reveló a los habitantes del país más avanzado de la época la verdadera naturaleza de la aventura social en la que se estaban embarcando. Ni los gobernantes ni los gobernados olvidaron jamás las lecciones de ese paraíso de tontos; si el Decreto de reforma de 1832 y la Enmienda a la Ley de pobres de 1834 eran comúnmente considerados como el punto de partida del capitalismo moderno, ello se debió al hecho de que terminaban con el dominio del terrateniente benevolente y su sistema de subsidios. El intento de creación de un orden capitalista sin un mercado de mano de obra había fracasado desastrosamente. Las leyes que gobernaban tal orden se habían afirmado y habían manifestado su antagonismo radical contra el principio del paternalismo. El rigor de estas leyes se había vuelto evidente y su violación había castigado cruelmente a quienes las habían desobedecido”<sup>490</sup>. El mecanismo del mercado era despótico en la imposición de su legalidad, pues los efectos sociales de contravenir los principios exigidos por ella habíanse manifestado como desastrosos. Pretender construir un orden social que había mercantilizado el dinero y casi toda la tierra con leyes laborales que adulteraban la “naturalidad” del mercado de trabajo supuso una dislocación social de consecuencias nefandas.

Esa es la paradoja que resalta Karl Polanyi, el cual, ni que decir tiene, se halla en las antípodas morales y políticas de Malthus. Para éste último, efectivamente, una organización social ideal pasaría por el desarrollo de un libre mercado de mano de obra

---

<sup>488</sup>Malthus, R.: *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, Madrid, 1970, p. 90.

<sup>489</sup>Ricardo, D.: *Principios de economía política*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 97.

<sup>490</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 131.

que funcionara a través de una legalidad autónoma y espontánea que no permitiera ningún tipo de interferencia en el establecimiento del precio del trabajo, el cual habría de ser una mercancía que se compra y vende en el mercado como todas las demás. La oferta del trabajo-mercancía no podía quedar desvirtuada a través de sistemas asistenciales de subsistencia, pues los efectos eran terriblemente contraproducentes. Éste era el dictamen de la economía política, como acabamos de ver. A partir de 1834 el mecanismo del mercado giró más libremente y el discurso liberal sentenció que las leyes de Speenhamland habían sido una auténtica calamidad para la economía nacional, ya que no habían permitido el correcto funcionamiento de los dispositivos autorreguladores del naciente mercado laboral. Pero lo que para Malthus había sido una rémora por fin aniquilada, para Polanyi fue el comienzo de un verdadero orden social fundamentado en el mecanismo del mercado; y si lo ocurrido hasta entonces había sido una calamidad, lo que vino después fue un infierno para millones de seres humanos. “Es posible que la historia moderna no registre un acto de reforma social más despiadado; la reforma aplastó a grandes multitudes”<sup>491</sup>. Así definía Polanyi la reforma de la Ley de pobres de 1834.

Bien es verdad, no obstante, que ese aplastamiento de la gente común, esa “revolución inconcebible”, no debía comprenderse en puros términos monetarios. “Pero si solamente se contaran los ingresos monetarios, pronto se habría considerado mejorada la condición de la gente [...] Si bajo Speenhamland se había cuidado de la gente como bestias no demasiado preciosas, ahora se esperaba que se cuidara sola, con todas las probabilidades en su contra. Si Speenhamland significaba la miseria tranquila de la degradación ahora el trabajador se encontraba sin hogar en la sociedad. Si Speenhamland había exagerado los valores de la vecindad, la familia y el ambiente rural, ahora se encontraba el hombre separado de su hogar y sus parientes, separado de sus raíces y de todo ambiente significativo. En suma, si Speenhamland significó la pudrición de la inmovilidad, el peligro era ahora el de la muerte por desamparo”<sup>492</sup>. Esta revolución trituradora de las condiciones de vida de la gente común había de comprenderse como un fenómeno de desintegración cultural y de descomposición del ambiente vital de la víctima antes que como un mero fenómeno puramente monetario o

---

<sup>491</sup>Ibíd. p. 134.

<sup>492</sup>Ibíd.

salarial. Volveremos más adelante a tratar este esencial rasgo de la intervención polanyiana<sup>493</sup>.

Speemhamland estaba situada entre dos mundos. Uno que terminaba, pre-capitalista, paternalista, rural y dirigido por la clase terrateniente, la cual intentaba desesperadamente no perder influencia política y reforzar su autoridad tradicional protegiendo a los trabajadores rurales y tratando de frenar el éxodo urbano-industrial; y otro mundo naciente que trataba de organizar todos los factores de producción, incluidas la tierra y el trabajo (que por eso mismo ahora ya sí funcionaba como tales, esto es, como “puros factores de producción”), bajo los parámetros del sistema de mercado. Ese naciente mercado laboral, cuyo “material humano” procedía del violento proceso histórico de expropiación que también Marx relata en el celeberrimo capítulo de *Das Kapital* “La acumulación originaria” y que Polanyi muestra con el caso de los “cercamientos”, era un mercado que no terminaba de entrar de lleno en la rueda de la libre compraventa, demorándose con ello la llegada de un sistema de mercado plenamente integrado. Y este retraso se estaba produciendo a consecuencia de unos “contra-movimientos” por medio de los cuales muchos sectores sociales se resistían a terminar de liberar una mercantilización total del trabajo humano, siendo el sistema de Speemhamland uno de sus mayores exponentes.

Polanyi advierte la terrible contradicción: por un lado, las fuerzas tendentes a organizar un mercado libre de trabajo asalariado privaban a la gente de sus prácticas laborales tradicionales (expropiación violenta y dislocación social) obligándoles a ganarse la vida vendiendo su fuerza de trabajo; y, por otro lado, el sistema de subsidios que, de manera paternalista, trataba de impedir el pleno advenimiento del libre mercado de mano de obra e “impedir la proletarización de la gente común”<sup>494</sup>, provocaba que el trabajo fuera remunerado de una manera cada vez más precaria, por debajo incluso de los límites de la subsistencia más elemental. Esa era la terrible paradoja en un mundo cambiante. El bienintencionado “derecho a la vida” puesto en marcha por Speemhamland había sido una trampa mortal para los trabajadores rurales, y su abolición fue el verdadero nacimiento de la clase trabajadora moderna, que en adelante sufriría los nuevos tormentos de una manera no-interferida por el paternalismo parroquial. Esas medidas protectoras (o “autoprotectoras”) tomadas desde distintos estratos sociales contra la

---

<sup>493</sup>En la presente investigación lo veremos más detalladamente en el epígrafe 10.2 “Mejoramiento económico y catástrofe social. También explotación, pero no sólo”.

<sup>494</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 133.

dislocación producida por la introducción del mecanismo institucional de un mercado libre de mano de obra, dichas medidas, decimos, acabaron teniendo el paradójico efecto de resultar más nocivas y dañinas que el mal que trataban de evitar.

Pero hay algo absolutamente definitorio e incuestionable en el pensamiento de Polanyi, y es que en sus textos aparece siempre un rechazo contundente a todo intento de exonerar o justificar todo el dolor provocado por la introducción del mecanismo del mercado en las vidas de la gente común. “Pero apenas ahora estaba apareciendo el problema fundamental. Las ventajas económicas de un mercado de mano de obra libre no podían compensar la destrucción social por él generada”<sup>495</sup>. Polanyi se opone a configurar una teodicea histórica que acabe justificando el dolor humano en aras del progreso económico. “Recordemos aquí el paralelo que trazamos entre los destrozos de los cercamientos en la historia inglesa y la catástrofe social que siguió a la Revolución industrial. Dijimos que los mejoramientos se obtenían por regla general al precio de la dislocación social. Si la tasa de dislocación es demasiado grande, la comunidad deberá sucumbir en el proceso. Los Tudor y los primeros Estuardo salvaron a Inglaterra de la suerte de España regulando el curso de cambio para que resultase tolerable y sus efectos pudieran ser canalizados por caminos menos destructivos. Pero nada salvó a la gente común de Inglaterra del impacto de la Revolución industrial. Una fe ciega en el progreso espontáneo se había apoderado de la mente de la gente, y con el fanatismo de los sectarios, los más ilustrados presionaban por un cambio ilimitado y no regulado en la sociedad. Los efectos sobre la vida de la gente fueron terribles. En efecto, la sociedad humana habría sido aniquilada si no hubieses existido medidas contrarias, protectoras, que minaban la acción de este mecanismo autodestructivo”<sup>496</sup>. Volveremos más adelante sobre el tema de los contra-movimientos, figura decisiva en la obra de Polanyi. Quede aquí consignado, de momento, que Polanyi trata de proponer un horizonte de sentido dentro del cual ningún “mejoramiento económico” obtenido por los “molinos satánicos” de la industria puestos a funcionar por el soplo imparable del mecanismo del mercado puede ser utilizado como justificación histórica de la desintegración cultural y vital de las gentes comunes.

Y hemos de tener en cuenta una nota muy importante, una nota borrada y sepultada en las narraciones liberales de los orígenes de la Revolución Industrial: los efectos desastrosos de Speemhamland se habían producido, muy probablemente, debido a la

---

<sup>495</sup>Ibíd. p. 128.

<sup>496</sup>Ibíd. p. 126.

existencia de las “Leyes antiasociación” que impedían toda coalición de los trabajadores para luchar contra la bajada continua de los salarios y por mejorar las condiciones de vida en el entorno laboral.

#### **7.4 El descubrimiento de la sociedad económica**

La civilización occidental decimonónica propició el nacimiento de nuevas regiones del conocimiento, regiones que eran el resultado de las sucesivas cristalizaciones de un conjunto de saberes que tenían que ver con la constitución misma de la realidad social y con las complejas leyes estáticas y dinámicas que la configuran<sup>497</sup>. Se abría de ese modo un nuevo campo cognoscitivo que podía subsumirse dentro de lo que habría de denominarse “ciencia de lo social”. Pero se ha de señalar que este nuevo conjunto de saberes sobre lo social pudo germinar, ante todo, de la mano de una economía política que, en efecto, se desarrollaba al compás mismo de un proceso histórico-cultural a través de cual lo económico podía ahora conceptualizarse e imaginarse de una forma diferenciada a la vez que enajenada en la conciencia de unos hombres insertados en nuevas formas de vida industrializadas y cada vez más mercantilizadas.

Por otro lado, pero íntimamente relacionado con lo anterior, se puede establecer que las causas histórico-sociales de la miseria y de la riqueza nunca antes habían estado tan presentes en la preocupación de las gentes de ninguna otra civilización, y ello precisamente porque nunca antes una entera sociedad había dependido tan a vida o muerte de un sistema económico al que se hallara totalmente sometida. Y es por eso por lo que señalará Polanyi, de forma concluyente, que la conciencia social del hombre contemporáneo se forjó en el molde de Speenhamland.

Si sugerimos que el estudio de Speenhamland es el estudio del nacimiento de la civilización del siglo XIX, no tenemos en mente sólo su efecto económico y social, ni siquiera la influencia determinante de estos efectos sobre la historia política moderna, sino el hecho de que nuestra conciencia social se forjó en su molde, sin que la generación actual lo advierta en su mayor parte. La figura del miserable, casi olvidada desde entonces, dominó una discusión cuya huella fue tan poderosa como el más espectacular de los eventos históricos. Si la Revolución francesa estaba en deuda con el pensamiento de Voltaire y Diderot, Quesnay y Rousseau, la discusión de la Ley de pobres formó la mente de Bentham y Burke, Godwin y Malthus, Ricardo y Marx, Robert Owen y

---

<sup>497</sup> Álvarez-Uría, F.; Varela, J.: *Sociología, capitalismo y democracia*, Morata, Madrid, 2011.



John Stuart Mill, Darwin y Spencer, quienes compartieron con la Revolución francesa el parentesco espiritual de la civilización del siglo XIX. Fue en los decenios siguientes a Speenhamland y la reforma de la Ley de pobres que la mente del hombre se volvió hacia su propia comunidad con una nueva angustia de preocupación: la revolución que los jueces de Berkshire habían tratado en vano de detener, y que eventualmente liberó la reforma de la Ley de pobres, desplazó la visión de los hombres hacia su propio ser colectivo, como si antes hubiesen pasado por alto su presencia. Se ponía al descubierto un mundo cuya existencia misma no se había sospechado siquiera: el de las leyes que gobiernan una sociedad compleja. Aunque el surgimiento de la sociedad en este sentido nuevo y distinto ocurrió en el campo económico [...]<sup>498</sup>.

La percepción nítida de ese “ser colectivo” no dejó de ser, insistimos, una percepción ella misma cortada a una escala puramente o al menos principalmente económica. En efecto, la legalidad de lo económico coagulaba históricamente en la conciencia social de las nuevas generaciones a través de un violento proceso histórico de desarraigo y expropiación de los propios medios de vida de la mayor parte de la población. Sólo en ese contexto lo económico aparece como susceptible de ser conocido científicamente, porque sólo ahora las *leyes económicas* determinan de una manera tan absoluta, palpable y despiadada la vida de todos los hombres. Como apuntaba Ronald L. Meek, en el siglo XVIII emerge un concepto revolucionario de la realidad social, precisamente en tanto que dicha realidad empieza a entenderse como una “máquina económica” cuyo engranaje viene definido por una legalidad objetiva autónoma<sup>499</sup>.

Así lo expresaría algún tiempo después Louis Dumont, influido directamente por la obra de Karl Polanyi, cuando señalaba que una insólita consistencia emergía y una nueva dimensión de la realidad coagulaba con unos contornos marcadamente diferenciados, delimitados, desgajados de su vieja mezcolanza con otros nervios de lo social. “La era moderna ha sido testigo de la emergencia de un nuevo modo de considerar los fenómenos humanos y de la delimitación de un dominio separado que evocamos corrientemente con las palabras economía, económico. ¿Cómo ha aparecido esta nueva categoría, que constituye al mismo tiempo un compartimiento separado en la mentalidad moderna y un continente abierto a una disciplina científica, y a la que el mundo moderno atribuye en apariencia un gran valor?”<sup>500</sup>. El surgimiento de esta

---

<sup>498</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 135.

<sup>499</sup>Meek, R. L.: [1965] “Ascenso y caída del concepto de máquina económica”, en *Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1980, p. 219.

<sup>500</sup>Dumont, L.: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999, p. 45.

ideología esencialmente económica desemboca en la *emancipación* del punto de vista económico como algo separado, como algo que se encierra en una disciplina de conocimiento escindida y autónoma, y que evidentemente se codifica completamente al margen de las valorizaciones y las categorías que se desprenden de lo político y de lo moral.

Cristaliza así un nuevo campo de fuerzas y un nuevo dominio de lo real que aparece ante la conciencia con sus propias leyes internas y con su coherencia inmanente. “Nuestro problema se centra precisamente en la «existencia separada», en la separación frente a los puntos de vista y las disciplinas existentes mediante la cual lo económico empezó a existir como tal, se haya o no designado la cosa con el vocablo «economía política» [...] Para que una tal separación tuviera lugar, era preciso que la materia particular fuera vista o sentida como un sistema, como constituyendo de algún modo un todo distinto de las otras materias. El primer aspecto se hallaba presente desde muy temprano, el segundo apareció más tarde [...] Los canonistas planteaban una serie de cuestiones relativas al bien público, que giraban en torno a lo que nosotros llamamos materias «económicas». Pero estas cuestiones aparecían en sus obras sin relación o sólo débilmente ligadas entre sí, y eran tratadas no desde un punto de vista especial, sino desde una perspectiva más amplia. Asimismo, los llamados fenómenos económicos y políticos. Consideran los fenómenos económicos desde el punto de vista de la política. El fin que casi siempre persiguen es la prosperidad y el poder del Estado [...]”<sup>501</sup>. En la era del mercantilismo, como ya tuvimos ocasión de ver, el denominado “punto de vista económico” ya había sido desprendido en su práctica totalidad de los entramados religiosos y morales que con anterioridad revestían todos los asuntos que tenían que ver con la organización del sustento vital de la sociedad. Esa emancipación de lo económico, que progresivamente había ido cegando toda fuente de legitimación moral o religiosa de las configuraciones de la vida material, podía ser comprendida en rigor como un proceso de *absolutización* de lo económico, en el literal sentido de estar desprendido de toda otra determinación y absuelto de toda otra referencia.

Sin embargo, y como ya habíamos observado, todavía en el moderno mercantilismo de los Estados-nación esa “economía política” era un arte destinado en última instancia a la prosperidad de los Estados que, si bien empezaba a constituirse ya como un cuerpo doctrinal consistente, todavía no suponía la apertura estricta de un nuevo continente

---

<sup>501</sup> *Ibíd.*

teórico plenamente sistemático y delimitado. “A través de un proceso psíquico tremendamente complicado se ha llegado en nuestros días al extremo de ensalzar la actividad económica como un fin en sí misma”<sup>502</sup>. Como apunta Werner Sombart, sólo al final de este complejo proceso histórico-cultural aparece decantado ese punto de vista puramente económico en el campo intelectual y en el sentir de las gentes comunes.

Si ese nuevo campo de experiencia y conocimiento, la economía, adquiere una presencia avasalladora en el imaginario del hombre occidental, se ha de notar que semejante fenómeno constituye un hecho enteramente nuevo y exclusivamente definidor de la moderna sociedad industrial de mercado. Polanyi así lo señala, en un pasaje que ya citamos en otro lugar, pero que resulta particularmente interesante, por condensar en pocas líneas buena parte de la enjundia del pensamiento polanyiano. “Hemos de desprendernos de la arraigada creencia de que la economía es un campo de actividad del que siempre han sido conscientes los seres humanos. Utilizando una metáfora, podemos decir que los hechos económicos estaban originariamente integrados en situaciones que no eran en sí mismas de naturaleza económica. La cristalización del concepto de economía fue un fenómeno histórico, requirió tiempo”<sup>503</sup>. El concepto de *lo* económico es un concepto exclusiva y eminentemente moderno, y no podía ser de otra manera, ya que nunca antes el hombre había experimentado alguna sección de su praxis como específicamente económica o había proyectado la conciencia vital de una actividad propiamente económica, como algo deslindado del resto de elementos de su vida social y personal.

Si, desde un prejuicio economicista, que es el gran prejuicio constitutivo de la civilización industrial moderna, pretendiéramos identificar en las sociedades pre-modernas (queriendo abarcar con ello desde las sociedades primitivas o neolíticas, pasando por las civilizaciones arcaicas y las civilizaciones históricas antiguas, hasta llegar incluso a las sociedades feudales) un quehacer exclusivamente económico separado (normativa e institucionalmente) de las otras esferas de la actividad social, tal ejercicio, decimos, sólo podría hacerse a través de una artificiosa separación y asilamiento de aquello que, de suyo, se da complejamente entrelazado con otros dispositivos culturales no económicos. “Este estado de cosas, tan desconcertante para la mente moderna, es a todas luces evidente en las comunidades primitivas. Con

---

<sup>502</sup>Sombart, W.: *El burgués*, Alianza, Madrid, 1979, p. 360.

<sup>503</sup>Polanyi, K.: “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 288.

frecuencia al observador le resulta totalmente imposible recoger y componer entre sí los fragmentos del proceso económico. El individuo es incapaz de identificar como «económicas» determinadas experiencias. No puede percibir ningún interés especial por su propio sustento. La carencia de un concepto semejante, sin embargo, no le impide realizar eficazmente sus tareas cotidianas. Es más, podemos preguntarnos si la conciencia de una esfera económica no tendería a reducir su capacidad de respuesta espontánea a las necesidades de supervivencia, necesidades organizadas principalmente a través de canales no económicos”<sup>504</sup>. De todo lo cual se desprende que no puede haber un concepto de *lo económico* allí donde las actividades a través de las cuales el sustento de los miembros de la comunidad queda garantizado se hallan íntima y espontáneamente integradas en todos los otros aspectos de la praxis social, ninguno de los cuales es específicamente económico. Esto es, la producción y distribución de prestaciones materiales y bienes sustantivos se ejecuta *mientras* se llevan a cabo otro tipo de acciones, de lo cual no puede dejar de inferirse que la intencionalidad conscientemente económica de una acción es algo que no puede tener cabida en una sociedad dentro de la cual no existe nada parecido a una esfera económica separada. No existe ningún momento, dentro de la vida social, en el que sus miembros encarnen una funcionalidad exclusivamente económica. Se puede aseverar, en definitiva, que en estos contextos los individuos nunca son agentes puramente económicos, y representarlos como tales implica cometer una falacia inasumible desde una perspectiva polanyiana. Polanyi advierte que tres son, por lo tanto, los elementos que *no* podían existir en formaciones sociales dentro de las cuales no operaba un sistema de mercado análogo al moderno: una esfera económica institucionalmente independizada del resto de instituciones sociales; el concepto de lo económico (esto es, una “ciencia económica” que pretende descubrir las leyes que funcionan en ese sistema autonomizado); y una motivación (o intencionalidad de la acción) específica y conscientemente económica (el prototipo de acción racional encarnado en la figura del *homo oeconomicus*). “Todo esto es producto de la forma en que está organizada institucionalmente la economía en dichas comunidades. Las motivaciones individuales, definidas y articuladas, surgen como una norma de situaciones determinadas por hechos de orden extraeconómico (familiar, político o religioso)”<sup>505</sup>. Allí donde lo económico no está institucionalizado en una esfera funcionalmente autónoma, no puede haber una teorización de esa realidad

---

<sup>504</sup>Ibíd. p. 117.

<sup>505</sup>Ibíd.

que no existe en lo social y, de igual modo, no puede aparecer una “motivación puramente económica” en la conciencia intencional o en la motivación de los hombres inscritos en tales comunidades.

Como decíamos al comienzo de este epígrafe, Polanyi sostiene que la realidad de lo social llegó a aparecer en la conciencia de los hombres decimonónicos, en lo vital y en lo teórico, de la mano de lo económico. “La realidad naciente llegó a nuestra conciencia bajo la forma de la economía política. Sus regularidades sorprendentes y sus contradicciones aplastantes debían ubicarse en el marco de la filosofía y la teología para que adquirieran significados humanos. Los hechos tercos y las inexorables leyes brutas que parecían abolir nuestra libertad debían conciliarse en una forma u otra con la libertad. Éste fue el origen de las fuerzas metafísicas que secretamente sostenían los positivistas y los utilitarios. La esperanza ilimitada y la desesperación sin límites [...] eran la respuesta ambivalente de la mente ante estas terribles limitaciones. La esperanza –la visión de la perfectibilidad– se destilaba de la pesadilla de la población y las leyes salariales, y se incorporaba en un concepto del progreso tan inspirador que parecía justificar las vastas y dolorosas dislocaciones que habrían de venir”<sup>506</sup>. A la vez que lo económico aparecía ante la conciencia científica como un nuevo campo de estudio del que había que desentrañar las leyes que lo regían, esto es, a la vez que aparece un nuevo e inédito objeto a estudiar por una naciente ciencia de lo social, la economía política, también se iba produciendo correlativamente una apología del “progreso económico ilimitado” que justificaba todos los aparentemente injustificables daños sociales que tal progreso iba produciendo. Los efectos perversos de la mercantilización exhaustiva de todas las esferas de la vida social entraban en las consideraciones de la nueva ciencia social de la mano de la miseria y la pobreza, cuya etiología supondría uno de los campos de batalla más virulentos de la nueva “teoría social”.

En cualquier caso, la tesis aquí sostenida, a tenor de la propia obra de Polanyi, señala que si lo económico emergía como una nueva realidad nunca antes percibida por el hombre de esa manera tan clara y distinta, como algo específicamente delimitado, la condición de posibilidad de semejante fenómeno residía en una realidad histórica efectivamente dada (la de finales del XVIII y, preeminentemente, la del siglo XIX) dentro de la cual, en efecto, venía decantándose un mecanismo económico que funcionaba institucionalmente a través de una dinámica propia, desgajada del resto de

---

<sup>506</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 135.

instituciones sociales. Y ese proceso histórico inédito y revolucionario, a la vez que abría un continente cognoscitivo también inédito, a saber, aquél que pretendía descubrir la esencia inmanente de la dinámica de las leyes económicas, suponía al mismo tiempo un dislocación social y una desintegración cultural sin precedentes; dislocación y desintegración que se producían precisamente como efecto de una tiranía incontestable de esas “leyes económicas” emancipadas que algunos quisieron concebir como naturales e inexorables.

Decía Polanyi en otro lugar que ya Aristóteles intuyó los contornos de la figura que aquí estamos dibujando, como si el filósofo griego hubiera podido barruntar, por así decir, los límites de esa nueva realidad que sólo habría de emerger en toda su consistencia y virulencia en la Europa moderna. “En el germen, Aristóteles intuyó el espécimen completamente desarrollado [...] La herramienta conceptual que proponemos para tratar esta transición desde la carencia de nombre hasta una existencia separada es la distinción entre situación condicionada y situación autónoma de la economía con relación a la sociedad. La economía autonomizada del siglo XIX estaba separada del resto de la sociedad, y especialmente del sistema político. En una economía de mercado la producción y la distribución de bienes materiales se efectúan en principio a través de un sistema (que se regula por sí solo) de mercados creadores de precios. Están gobernados por leyes propias, las llamadas leyes de oferta y demanda, y motivadas por el miedo al hambre y la esperanza en la ganancia. Lo que crea las situaciones sociológicas que hacen que los individuos tomen parte en la vida económica no son vínculos de sangre, obligaciones legales, fidelidad de vasallo o magia, sino instituciones específicamente económicas como la empresa privada y el sistema de trabajo asalariado [...] Por supuesto, estamos muy familiarizados con tal estado de cosas. Bajo un sistema de mercado el sustento humano está asegurado por instituciones activadas por motivos económicos y gobernadas por leyes que son específicamente económicas”<sup>507</sup>. Polanyi advierte que esa especificidad de lo económico estaba ante los ojos de Aristóteles únicamente en estado potencial. Pero tengamos cuidado con esto, porque semejante aseveración no debe conducir a interpretaciones evolucionistas, ya que no se trata de que el filósofo griego tuviera ante sí un estado latente de lo que ulteriormente habría de desplegarse hasta su culminación final. No; Polanyi sólo dice que ya Aristóteles pudo intuir la configuración de algunos de los elementos que sólo estarían contundentemente

---

<sup>507</sup>Polanyi, K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 114.

presentes siglos después, en una civilización que el Estagirita jamás pudo siquiera concebir. Aristóteles, en suma, intuía los peligros de una situación límite que él jamás pudo imaginar realizada. Algunos de esos elementos fueron, como ya hemos visto, calificados por Aristóteles de contrarios a la naturaleza (al *telos*) del hombre, lo cual no deja de ser muy significativo, de cara a ponderar la brutal conmoción antropológica que hubo de producir el advenimiento de la moderna civilización del mercado.

Es indudable que en un autor como Hegel aparece ya consolidada esa esfera de la sociedad civil en la que se dirimen y median todo el conjunto de los intereses privados. “En esta dependencia y reciprocidad del trabajo y de la satisfacción de las necesidades, el *egoísmo subjetivo* se transforma en una *contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*. Se convierte en la mediación de lo particular por lo universal, en el movimiento dialéctico en el que cada uno, al ganar, producir y gozar para sí, produce y gana para el goce de los demás”<sup>508</sup>. El “sistema de las necesidades” hegeliano, en tanto que es aprehendido como un lugar de lo económico significativa y definitivamente autonomizado con respecto a otras determinaciones, tiene además, sin duda, la resonancia temática de la ilustración escocesa de Smith o Adam Ferguson<sup>509</sup>. La esfera de los “intereses económicos privados”, desgajada del resto de dimensiones de la vida social, aparece aquí ya tematizada con sistematicidad.

Esta independencia de lo económico, como fenómeno eminente y específicamente moderno, es lo que diferencia no en grado, sino en cualidad, a la moderna sociedad de mercado de todas las formaciones sociales conocidas. “Esta, pues, es la versión decimonónica de una esfera económica independiente en la sociedad. Es independiente desde el punto de vista de las motivaciones, pues recibe su impulso del deseo de ganancia monetaria, y lo es también institucionalmente, por estar separada del centro político. Alcanza una autonomía que le confiere leyes propias”<sup>510</sup>. La realidad de la sociedad económica aparece ya ante los hombres con toda nitidez, como una legalidad ajena, avasalladora y apenas controlable. Pero esta presencia, lejos de ser amable, adquiere matices de tragedia advenida, porque nunca antes los hombres habían dependido tan a vida o muerte de los imperativos nomológicos de un sistema económico independizado, enajenado, y a la vez tan absolutamente determinante de toda la contextura de la vida social y personal. La tiranía de las *leyes económicas*, que ahora ya

---

<sup>508</sup>Hegel, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988, p. 273.

<sup>509</sup>Ferguson, A.: *An Essay on the History of Civil Society*, 1767.

<sup>510</sup>Polanyi, K.: “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 115.

sí pueden ser experimentadas y conocidas como tales, constituía uno de los fenómenos más definitorios de la nueva civilización del mercado.

### 7.5 Economía política y naturalismo

En el planteamiento de Karl Polanyi, como ya habíamos apuntado, el descubrimiento científico de lo social, el problema del pauperismo y el nacimiento de la economía política configuran un todo indivisible en el que hay que distinguir y resaltar, no obstante, cada uno de los elementos. Poco antes de alcanzar los umbrales del siglo XIX, en 1797, Thomas Paine anotaba en la primera página de su *Agrarian Justice* que el observador de la civilización moderna quedaba atónito y estupefacto ante un espectáculo que ofrecía, en un mismo movimiento, todo el oropel de la gran riqueza acumulada junto a la miseria humana más sórdida<sup>511</sup>. La preocupación por la pobreza no natural, esto es, por la pobreza social generada por el avance mismo de la civilización, suscitaba los primeros acercamientos sistemáticos (teóricos y políticos) a este singular y decisivo fenómeno.

El origen del pauperismo resultaba especialmente desconcertante para los nuevos pensadores decimonónicos de lo social, y descifrar de una manera convincente su etiología resultaba un enigma considerable para una época caracterizada por el incremento de la riqueza global de las naciones y por el aumento exponencial de la capacidad productiva, con todas las apologías progresistas que ello entrañaba. “La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; la ironía sólo se volvía más amarga por el hecho de que la limitación de los alimentos y el carácter ilimitado de los hombres se enfrentaban justo cuando la promesa de un incremento sin límites de la riqueza llegaba hasta nosotros”<sup>512</sup>. Ya a lo largo del siglo XVIII empiezan a asomar las primeras consideraciones generales y sistemáticas sobre el origen de la riqueza social, pero integrar la miseria en ese cuadro resultaba todavía muy problemático. “Ni la nueva riqueza ni la nueva pobreza eran todavía enteramente comprensibles”<sup>513</sup>. La importancia crucial de la pobreza como elemento clave a través del cual descubrir los íntimos y secretos resortes del funcionamiento social se destacaría cuando el siglo XIX asomara

---

<sup>511</sup>Paine, T.: *El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 101.

<sup>512</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 136.

<sup>513</sup>Ibíd p. 163.



su inédito rostro de una manera plena, esto es, cuando los fuegos de la industria capitalista avanzaran ya con paso firme y contundente.

Que las mismas leyes económicas que incrementaban la riqueza de la nación a niveles jamás vistos fuesen al mismo tiempo las responsables de unos niveles inhumanos de explotación y desintegración cultural de enormes masas humanas, era un fenómeno que atravesaría y tensionaría en muchas direcciones todo el pensamiento social decimonónico. “El pauperismo, la economía política y el descubrimiento de la sociedad se entrelazaban estrechamente. El pauperismo centraba la atención en el hecho incomprensible de que la pobreza parecía ir de la mano de la abundancia. Pero ésta era sólo la primera de las intrigantes paradojas que la sociedad industrial habría de plantear al hombre moderno, quien había entrado a su mundo por la puerta de la economía [...] Las leyes del mercado significaban para ellos el límite de las posibilidades humanas”<sup>514</sup>. La nueva conciencia de lo social se movía en el interior de una paradoja, ya que la entrada en esa nueva conciencia se había hecho a través de lo económico y a través de una nueva inserción antropológica en la matriz de las leyes del mercado; y dichas leyes, representadas bajo la égida de lo ineluctable, tenían el efecto de situar a los hombres en un nuevo proceso de renaturalización de la vida humana, como ahora veremos.

Polanyi se detuvo en esta problemática, y para ello comienza por indicar que el propio Adam Smith no pertenece todavía a las nuevas perspectivas que sólo desplegarán su potencial con el desarrollo de la nueva centuria, como acabamos de señalar. “La división ocurrió alrededor de 1780. En la gran obra de Adam Smith, el auxilio de los pobres no constituía todavía ningún problema; sólo un decenio más tarde, se planteó como un problema general en la *Dissertation on the Poor Laws* de Townsend y nunca dejó de ocupar la mente de los hombres durante los siguientes 150 años [...] El cambio de atmósfera, de Adam Smith a Townsend, fue en efecto sorprendente. El primero marcó el final de una época que se abrió con los inventores del Estado: Tomás Moro y Maquiavelo, Lutero y Calvino; el último pertenecía a ese siglo XIX en el que Ricardo y Hegel descubrieron desde ángulos opuestos la existencia de una sociedad que no estaba sujeta a las leyes del Estado sino que, por el contrario, sometía al Estado a sus propias leyes. Es cierto que Adam Smith trató la riqueza material como un campo de estudio separado; el hecho de que lo lograra con un gran sentido del realismo lo convirtió en el fundador de una nueva ciencia: la economía. Pero la riqueza era para él sólo un aspecto

---

<sup>514</sup>Ibíd. p. 136

de la vida de la comunidad, a cuyos propósitos permanecía subordinada; era una característica de las naciones que luchan por su supervivencia en la historia y no podía separarse de ellas”<sup>515</sup>. En ese sentido, si bien Polanyi achaca a Smith, como ya hemos ido viendo en otros capítulos de esta investigación, el haber contribuido decisivamente a forjar el mito del “hombre primitivo trocador”, en este otro aspecto, sin embargo, reconoce que en la obra del pensador escocés la “vida económica” aún permanece integrada en el destino común de la nación, sin independizarse plenamente en un mecanismo institucional autónomo, omnipotente y tiránico.

En efecto, en el pensamiento de Smith de ningún modo la vida económica se articula en una esfera funcionalmente separada de los restantes elementos de la vida social. “No hay en su obra ninguna sugerencia de que los intereses económicos de los capitalistas impusieran su ley a la sociedad, de que tales intereses fueran los voceros seculares de la divina providencia que gobernara al mundo económico como una entidad separada. Con Adam Smith, la esfera económica no está todavía sujeta a sus propias leyes que provean de un patrón de lo bueno y lo malo”<sup>516</sup>. La esfera de la producción de riqueza era considerada por Smith como una función de la vida física y moral de la nación, y en ese sentido era todavía una función subordinada. “En su opinión, nada indica la presencia de una esfera económica en la sociedad que pudiera convertirse en la fuente de la ley moral y la obligación política”<sup>517</sup>. La legalidad económica no era pensada como una estructura autónoma a la que toda forma política y moral hubiera de estar inexorablemente sometida. Y como ahora veremos, esto tiene una importancia crucial.

¿Qué deslizamiento se produce, entonces, en el tránsito que media entre Smith y Townsend? Dice Polanyi que la importantísima diferencia reside en que Adam Smith excluyó conscientemente a la naturaleza, en el sentido biológico, del problema de la riqueza. Cualquiera que sea el suelo, el clima o la extensión orográfica y territorial de cualquier nación particular, la abundancia o escasez de su abasto anual dependerá de dos factores: la habilidad de los trabajadores y la proporción existente entre éstos últimos y los miembros ociosos de la población. “Sólo intervienen los factores humanos, no los naturales. Esta exclusión del factor biológico y geográfico, al inicio mismo de su libro, fue deliberada. Las falacias de los fisiócratas le sirvieron de advertencia; su predilección por la agricultura los llevaba a confundir la naturaleza

---

<sup>515</sup>Ibíd. p. 165.

<sup>516</sup>Ibíd.

<sup>517</sup>Ibíd. p. 166.

física con la naturaleza humana, y no los inducía a sostener que sólo el suelo era verdaderamente creativo. Nada estaba más lejos de Smith que tal glorificación de la *Physis*”<sup>518</sup>. El naturalismo todavía no se había deslizado en el interior mismo del pensamiento social, como habría de ocurrir poco después.

Pero tan sólo 10 años después localiza Polanyi un trascendental y decisivo punto de inflexión en la deriva constructiva de la economía política. Townsend, como ya habíamos señalado, publicaba su *Dissertation* en 1786, justo cuando había transcurrido una década desde la aparición de la gran obra de Smith. En ella se habría de incluir el llamado “teorema de las cabras y los perros”. Al parecer, en la isla de Robinson Crusoe, frente a las costas de Chile, Juan Fernández dejó unas cuantas cabras para proveerse de carne en futuras visitas. Las cabras allí desembarcadas, que se multiplicaron exponencialmente, acabaron sirviendo de alimento a los corsarios que estaban obstruyendo el comercio de los españoles, los cuales, a fin de destruirlas, dejaron perros en la isla, y la población de éstos últimos también aumentó hasta cierto límite. Se estableció una nueva especie de balance, aseguraba Townsend, un nuevo y espontáneo equilibrio poblacional. “La más débil de ambas especies fue la que primero pagó su deuda con la naturaleza; la más activa y vigorosa preservó la vida”<sup>519</sup>. Y añadió: “Es la cantidad de alimentos lo que regula el número de la especie humana”<sup>520</sup>. El salto de lo animal a lo humano ya estaba dado, con todas las decisivas mutaciones que ello conlleva, en las conceptualizaciones trazadas por la economía política y por la teoría social en general.

Más allá del anecdótico relato, cuya autenticidad es puesta en duda por Polanyi, lo importante es tener en cuenta el recurso explicativo que Townsend pone en juego a la hora de dar cuenta de las causas que determinan la pobreza y la riqueza de las sociedades humanas. En efecto, estamos hablando de factores de corte puramente biológico, enteramente análogos a los que determinan el equilibrio de un ecosistema estrictamente zoológico. Una explicación puramente ecológica se desliza en el interior de las explicaciones que dan cuenta de la realidad social, y el naturalismo va permeando y penetrando la médula de la nascente economía política.

Polanyi, en efecto, y pese a constatar la escasa credibilidad de los hechos narrados en torno a la isla mencionada, como indicábamos, asevera lo siguiente: “Pero el paradigma

---

<sup>518</sup>Ibíd.

<sup>519</sup>Citado por Polanyi, Ibíd. p. 167.

<sup>520</sup>Ibíd.

no depende del apoyo empírico. La carencia de una autenticidad de anticuario no puede restar nada al hecho de que Malthus y Darwin debieron su inspiración a esta fuente: Malthus la aprendió de Condorcet, Darwin de Malthus. Pero ni la teoría de la selección natural de Darwin, ni las leyes de la población de Malthus, podrían haber ejercido ninguna influencia apreciable sobre la sociedad moderna de no haber mediado las máximas siguientes que Townsend dedujo de sus cabras y sus perros y que deseaba aplicar a la Ley de Pobres:[...]”<sup>521</sup>. Ese nuevo paradigma, en efecto, obtendrá vigor y recorrido en las concepciones decimonónicas de la economía política, como ahora iremos viendo.

Polanyi no puedo resistir la tentación de citar un brutal y explícito texto de la *Dissertation on the Poor Laws* en la cual Townsend elabora esa crucial simbiosis entre factores políticos y biológicos a la hora de dar cuenta de la realidad social. El texto es elocuente y descarnado: “El hambre domará a los animales más feroces, les enseñará decencia y civilidad, obediencia y sujeción, al más perverso. En general, es sólo el hambre lo que puede aguijonearlos y moverlos [a los pobres] a trabajar; pero nuestras leyes han dicho que los pobres no tendrán hambre jamás. Debemos confesar que las leyes han dicho también que los pobres serán obligados a trabajar. Pero entonces la restricción legal se atiende con grandes problemas, violencias y ruidos; crea mala voluntad y nunca puede producir un servicio bueno y aceptable; en cambio, el hambre no es sólo pacífica, silenciosa, una presión constante, sino que, como la motivación más natural para la industria y el trabajo, induce los esfuerzos más poderosos”<sup>522</sup>. Algo tan desnudamente biológico como el hambre habría de ser, a juicio de Townsend, el acicate que movilizara a los hombres. Las Leyes de Pobres eran sólo un artefacto inútil que interfería en aquello que el hambre, dejada a su libre imperar, podría erigir por sí sola. Ella establecería las pautas del orden social, ella determinaría la legalidad del mundo del trabajo, ella establecería el balance final de los que habrían de prosperar o perecer.

Robert Castel, al describir la situación de los asalariados en la naciente sociedad industrial capitalista, y tras consignar la exaltada descripción liberal del ideal contractual por el cual dos partes formalmente libres llegan a un muto acuerdo, descubre empero a un trabajador cuya situación existencial se desliza hasta los lindes mismos de la mera existencia animal. El contrato capitalista, que venía a sustituir las ligaduras gremiales, abría una perspectiva radicalmente distinta para los vendedores de fuerza de

---

<sup>521</sup>Ibíd. p. 167.

<sup>522</sup>Citado por Polanyi, Ibíd.

trabajo. “Al abolir las protecciones tradicionales, se corría el riesgo de hacer aflorar, no la racionalidad de las leyes naturales, sino la potencia biológica de los instintos; los carecientes se verían entonces impulsados por la necesidad natural, es decir por el hambre. En el segundo plano de la reciprocidad jurídica del contrato de trabajo se perfilaba así la alteridad fundamental de las posiciones sociales de los contratantes y, si en el contrato de trabajo se introducía la dimensión temporal, el espacio pacificado de las relaciones de mercado se transmutaba en un campo de batalla por la vida”<sup>523</sup>. Esclarecedor pasaje, en el que queda muy bien perfilada esa naturalización de la vida social humana impuesta por la tiranía de unas relaciones fraguadas en un mercado de fuerza de trabajo muy desprotegido y desregulado, tal como era el mercado laboral en las primeras décadas del siglo que nos ocupa.

Ya el joven Marx supo ver en el trabajador insertado en las prácticas laborales capitalistas la terrible reducción a la que estaba siendo sometido, una reducción que lo sumergía ferozmente en la condición bestial y en la animalidad. En los manuscritos de 1844, cuando habla de los ejércitos industriales de trabajadores explotados, Marx mencionaba una motivación que, en efecto, era puramente animal; hombres y mujeres absolutamente despojadas de toda posibilidad de reproducir sus condiciones materiales de vida de una manera autónoma e independiente no tenían ya nada más que su propio pellejo, un pellejo que habían de vender al precio que el capital determinara comprarlo, y ello sin otro horizonte que el de no perecer de hambre al día siguiente. Lo decía Marx en los siguientes términos: “Para ser conducida con éxito, la guerra industrial exige ejércitos numerosos que pueda acumular en un mismo punto y diezmar generosamente. Y ni por devoción ni por obligación soportan los soldados de este ejército las fatigas que se les impone; sólo por escapar a la dura necesidad del hambre. No tienen ni fidelidad ni gratitud para con sus jefes; estos no están unidos con sus subordinados por ningún sentimiento de benevolencia; no los conocen como hombres, sino como instrumentos de la producción que deben aportar lo más posible y costar lo menos posible. Estas masas de obreros, cada vez más apremiadas, ni siquiera tienen la tranquilidad de estar siempre empleadas; la industria que las ha convocado sólo las hace vivir cuando las necesita, y tan pronto como puede pasarse sin ellas las abandona sin el menor remordimiento; y los trabajadores están obligados a ofrecer su persona y su fuerza por el precio que quiera concedérseles”<sup>524</sup>. Marx hablaba de hombres reducidos a la más animal de las

---

<sup>523</sup>Castel, R.: *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 207.

<sup>524</sup>Marx, K.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2010, p. 67.

existencias, en tanto que el fundamento mismo de su subsistencia y reproducción social material estaba enteramente determinado en último término por un mecanismo ciego y brutal que, al entrar en un determinado ciclo en el que la industria tuviera que prescindir de buena parte del ejército trabajador, podría resultar ser un mecanismo institucional más devastador que una sequía o una plaga para una especie animal cualquiera. El orden social, en sus mismos fundamentos, quedaba de esta manera enteramente *animalizado* para las mayorías sociales explotadas. Y, de manera acompañada, la teorización social iba destilando componentes crecientemente naturalista.

Aquí estaba un nuevo punto de partida para la politología. Al enfocar la comunidad humana desde el lado animal, Townsend omitió la cuestión supuestamente inevitable de los fundamentos del gobierno; y al hacerlo así introdujo un nuevo concepto de la ley en los asuntos humanos, el de las leyes de la naturaleza. El sesgo geométrico de Hobbes, así como la búsqueda ansiosa de las leyes newtonianas en la sociedad por parte de Hume y Hartley, Quesnay y Helvecio, habían sido puramente metafóricos: estaban en ascuas por descubrir una ley tan universal en la sociedad como la gravitación lo era en la naturaleza, pero la consideraban una ley humana, una fuerza mental como el temor en el caso de Hobbes, la asociación en la psicología de Hartley, el interés propio en el caso de Quesnay, o la búsqueda de la utilidad en el caso de Helvecio [...] Aristóteles había enseñado que sólo los dioses o las bestias podrían vivir fuera de la sociedad, y el hombre no era ninguna de las dos cosas. Para el pensamiento cristiano, también el abismo existente entre el hombre y la bestia era constitutivo; ninguna excursión al campo de los hechos fisiológicos podría confundir a la teología acerca de las raíces espirituales de la mancomunidad humana [...] Pero en la isla de Juan Fernández no había gobierno ni ley; y sin embargo había un balance entre cabras y perros. Ese balance se mantuvo por la dificultad encontrada por los perros para devorar a las cabras que huían a la parte rocosa de la isla, y por las inconveniencias que debían afrontar las cabras al buscar un refugio contra los perros. No se necesitaba ningún gobierno para mantener ese balance, el que se restableció por los dolores del hambre por una parte y por la escasez de alimentos por otra. Hobbes había sostenido la necesidad de un déspota porque los hombres son *como* bestias; Townsend insistió en que los hombres son *efectivamente* bestias, y que preciosamente por esa razón sólo se requiere un mínimo de gobierno. Desde este punto de vista novedoso, una sociedad libre podía considerarse integrada por dos razas: la de los propietarios y la de los trabajadores. El número de estos últimos estaba limitado por la cantidad de alimentos; y mientras que la propiedad estuviese segura, el hambre los impulsaría a trabajar. No había necesidad de magistrados, ya que el hambre era más disciplinante que los magistrados<sup>525</sup>.

---

<sup>525</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 168.

Hemos creído necesario interpolar esta larga cita de *La gran transformación* porque en ella Polanyi compendia de una manera muy certera y cabal el fenómeno que aquí estamos tratando de mostrar.

Sin duda alguna podríamos afirmar que ya en el mismo Darwin encontramos evidentes tendencias hacia una equiparación u homologación del campo zoológico y del campo antropológico<sup>526</sup>. Marshall Sahlins, en 1976, en su obra *The Use and Abuse of Biology. An Anthropological Critique of Sociobiology*, intentaría esbozar una reconstrucción de buena parte del devenir de esa imbricación ideológica que las ciencias biológicas han mantenido con la imagen del mundo auspiciada por la sociedad capitalista competitiva y con la imagen del hombre asimismo propugnada por la ciencia económica. “El concepto darwiniano de la selección natural ha sufrido un serio descarrilamiento ideológico en los últimos años”<sup>527</sup>. En efecto, las categorías de la ciencia económica y de las ciencias biológicas entran en una dinámica de retroalimentación mutua. “Se podría decir que el darwinismo, en un principio adaptado a la sociedad como «darwinismo social», ha regresado a la biología como capitalismo genético”<sup>528</sup>. En un proceso de doble dirección, se produce una traslación de imágenes biológicas a la descripción de las sociedades humanas, a la vez que se da una transferencia de las metáforas económicas utilitaristas al reino animal. Se desarrolla, en efecto, una deriva de interpenetración de la mentalidad mercantil con esquemas explicativos biológicos<sup>529</sup>.

Sahlins postula que tal proceso de interpenetración se ha venido decantando históricamente a lo largo del desarrollo de la moderna sociedad capitalista, hasta concluir en la sociobiología del siglo XX. “Descubrir los rasgos de la sociedad en general en los conceptos de su biología no es del todo una «síntesis moderna». En la sociedad euroamericana esta integración se ha realizado de una determinada forma dialéctica desde el siglo XVII. Por lo menos desde Hobbes, las características competitivas y lucrativas del hombre occidental han sido confundidas con la naturaleza, y la naturaleza, forjada de este modo a imagen del hombre, ha sido a su vez reaplicada a la explicación del hombre occidental. El efecto de esta dialéctica ha sido afianzar las propiedades de la acción social humana, tal y como las concebimos, en la naturaleza, y

---

<sup>526</sup>Darwin, C.: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1966, p. 98.

<sup>527</sup>Sahlins, M.: *Uso y abuso de la biología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982, p. 97.

<sup>528</sup>Ibíd. p. 98

<sup>529</sup>Un trabajo muy interesante en este sentido es “Biología y economía política: acerca del carácter interdisciplinario de la teoría de Darwin” de Julio Muñoz Rubio, en *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, Univesidad Nacional Autónoma de México, 2007.

las leyes de la naturaleza en nuestras concepciones de la acción social humana. La sociedad humana es natural, y las sociedades son curiosamente humanas. Adam Smith proporcionó una versión social de Thomas Hobbes; Charles Darwin una versión naturalizada de Adam Smith; William Graham Summer [darwinista social] reinventa acto seguido a Darwin como sociedad y Edward O. Wilson reinventa a Summer como naturaleza. Desde Darwin se ha acelerado el movimiento de péndulo conceptual”<sup>530</sup>. Ese trasvase categorial pendular ha producido, en efecto, una naturalización de los resortes que vertebran la sociedad competitiva de mercado y, en la otra dirección, una imagen del mundo orgánico-animal funcionando al modo de la economía capitalista. “Parece que somos incapaces de escapar a este movimiento perpetuo hacia atrás y hacia delante, entre la culturización de la naturaleza y la naturalización de la cultura, que frustra al mismo tiempo nuestra comprensión de la sociedad y del mundo orgánico”<sup>531</sup>.

Esa dialéctica ideológica ha venido funcionando insidiosamente al compás mismo del desarrollo de la sociedad capitalista y al compás, ciertamente, del desarrollo y configuración de la economía política como disciplina. “Desde el siglo XVII parece que nos hemos visto atrapados en ese círculo vicioso, aplicando alternativamente el modelo de la sociedad capitalista al reino animal y luego reaplicando este reino animal aburguesado a la interpretación de la sociedad humana”<sup>532</sup>. En ese juego de trasvases categoriales se produce una relación equívoca, pues las metáforas se exportan de un ámbito a otro hasta el punto en el que ya no es posible distinguir la referencia original de la derivada. Las explicaciones sociales y económicas aparecen preñadas de imágenes tomadas de lo biológico y, a su vez, las explicaciones biológicas se ven atravesadas de imágenes provenientes de la ciencia económica.

Pues bien, este proceso descrito por Marshall Sahlins, por el cual, y de la mano de la economía política, la naturaleza fue cobrando cada vez más presencia en la comprensión de los asuntos humanos, fue ya detectado en toda su magnitud por Karl Polanyi: “[...] la solución obtenida por los economistas clásicos tuvo consecuencias de muy largo alcance para el entendimiento de la naturaleza de la sociedad económica. A medida que se aprehendían gradualmente las leyes gobernantes de una economía de mercado, estas leyes se ponían bajo la autoridad de la naturaleza misma. La ley de los rendimientos decrecientes era una ley de la fisiología vegetal. La ley malthusiana de la población

---

<sup>530</sup>Sahlins, M.: *Uso y abuso de la biología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982, p. 123.

<sup>531</sup>Ibíd. p. 137

<sup>532</sup>Ibíd. p. 132



reflejaba la relación existente entre la fecundidad del hombre y la del suelo. En ambos casos actuaban las fuerzas de la naturaleza, el instinto animal del sexo y el crecimiento de la vegetación en un suelo dado. El principio involucrado era el mismo que en el caso de las cabras y los perros de Townsend: había un límite natural, más allá del cual no podían multiplicarse los seres humanos, y tal límite era fijado por la oferta alimenticia disponible. Al igual que Townsend, Malthus concluyó que los especímenes superfluos serían destruidos; mientras que las cabras son muertas por los perros, éstos deben morir por falta de alimento. En el caso de Malthus, el freno represivo consistía en la destrucción de los especímenes excedentes por las fuerzas brutas de la naturaleza. Dado que los seres humanos eran destruidos también por otras causas –tales como la guerra, la peste y el vicio- éstas se equipararon a las fuerzas destructivas de la naturaleza.”<sup>533</sup>. Los seres humanos, así animalizados, se mueven en unos parámetros determinados únicamente por límites naturales, variables ecológicas y motivaciones biológicas. Sigue diciendo Polanyi: “En esencia, la sociedad económica se fundaba en las duras realidades de la naturaleza; si el hombre desobedecía las leyes que regían a esa sociedad, el verdugo acabaría con la descendencia del imprudente. Las leyes de una sociedad competitiva quedaban bajo la sanción de la selva”<sup>534</sup>. La sociedad capitalista y la economía política por ella generada y excogitada devuelven a los hombres al estado de naturaleza; las leyes del mercado competitivo, sobrevenidas con la inexorabilidad de las leyes naturales, sitúan de nuevo a los hombres en el nicho ecológico de la pura supervivencia biológica, y la comunidad política, por lo tanto, se disuelve de nuevo en la pura especie que evoluciona a través de la pugna fisiológica. Los hombres vuelven a ser tratados como homínidos competitivos.

La pura supervivencia biológica, el miedo a la inanición y el hambre son los nuevos móviles y las nuevas fuerzas que regulaban el equilibrio social. “¿Cuál ley ordenaba al trabajador obedecer a un amo, a quien no estaba atado por ningún lazo legal? ¿Cuál fuerza mantenía separadas a las clases de la sociedad, como si fueran clases de seres humanos diferentes? ¿Y qué cosa mantenía el balance y el orden en esta colectividad humana que no invocaba ni toleraba siquiera la intervención del gobierno político? [...] El paradigma de las cabras y los perros parecía ofrecer una respuesta. La naturaleza biológica del hombre aparecía como el fundamento dado de una sociedad que no era de orden político. Fue así que los economistas renunciaron pronto a los fundamentos

---

<sup>533</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 179.

<sup>534</sup>Ibíd. p. 180

humanistas de Adam Smith e incorporaron los de Townsend. La ley de la población de Malthus y la ley de los rendimientos decrecientes manejada por Ricardo, hacían de la fecundidad del hombre y del suelo elementos constitutivos del nuevo reino cuya existencia había sido puesta al descubierto. La sociedad económica había surgido como algo distinto del Estado político”<sup>535</sup>. Esa nueva realidad que había emergido ante la conciencia científica y ante la conciencia común, lo social, lo había hecho bajo la forma de un sistema económico cuyo funcionamiento se había desprendido y separado de todo tejido institucional y comunitario, para erigirse en un mecanismo autónomo regido por sus propias leyes y determinaciones, que por cierto eran ingobernables y absolutas, no cabiendo antes ellas nada más que la adaptación, pero nunca la modificación. Porque, en definitiva, las leyes económicas eran el marco natural al que había que adaptarse o perecer.

Esa esfera económica, por lo tanto, que se había ido *independizando* de toda estructura política o social había de encontrar un fundamento más allá de los límites del orden moral y político: y ese más allá, de la mano del naturalismo, había acabado siendo la desnuda realidad biológica. “Las circunstancias bajo las cuales se hizo evidente la existencia de este agregado humano –una sociedad compleja– eran sumamente importantes para la historia del pensamiento del siglo XIX. Dado que la sociedad emergente no era otra cosa que el sistema de mercado, la sociedad humana estaba ahora en peligro de ser colocada sobre cimientos totalmente extraños al mundo moral del que el cuerpo político había formado parte hasta ahora”<sup>536</sup>. La nueva realidad de lo económico se asimilaba a la desnuda realidad natural a-política. Cualquier orden político ajeno a lo mercantil, y más si cabe la normatividad moral entrelazada con ese orden, quedaban desautorizados para contravenir esa nueva “realidad natural” que había de funcionar en una dinámica inmodificable y autónoma.

La disertación contra la Ley de Pobres de Townsend venía a atestiguar semejante proceso, como hemos visto, y el joven Marx daba cuenta del mismo fenómeno. Creemos importante volver a insertar aquí un pasaje crudamente sarcástico de Karl Polanyi, en el que casi amargamente relata las consecuencias brutales de estas prácticas sociales y teóricas. “¿Por qué habría de convertirse a los pobres en una carga pública, encomendando su mantenimiento a la parroquia, si en última instancia la parroquia cumplía su obligación entregando a quienes podían trabajar a los empresarios

---

<sup>535</sup>Ibíd. p. 169.

<sup>536</sup>Ibíd. p. 170.

capitalistas, quienes estaban tan ávidos por llenar sus fábricas con ellos que estarían dispuestos incluso a pagar dinero por obtener sus servicios? ¿No indicaba esto claramente que había también una forma menos cara de obligar a los pobres a ganarse el sustento, en lugar de recurrir a la parroquia? La solución se encontraba en la abolición de la legislación isabelina sin reemplazarla por ninguna otra. Que no se subsidiaran los salarios, ni se ayudara a los desempleados que pudieran trabajar, pero que tampoco hubiera salarios mínimos ni una salvaguardia del derecho a vivir. Debería tratarse a los trabajadores como lo que eran: una mercancía que debe encontrar su precio en el mercado. Las leyes del comercio eran las leyes de la naturaleza y en consecuencia las leyes de Dios. ¿Qué era esto sino una apelación del magistrado más débil al más fuerte, del juez de paz a los omnipotentes dolores del hambre? Para el político y el administrador, el *laissez-faire* era simplemente un principio del aseguramiento de la ley y el orden, con el mínimo de costo y esfuerzo. Que el mercado se encargue de los pobres, y las cosas se arreglarán por sí solas. Fue en este punto que Bentham, el racionalista, convenía con Burke, el tradicionalista. El cálculo del dolor y el placer requería que no se infligiera ningún dolor evitable. Si el hambre realizaba la tarea, no se requería ningún otro castigo [...] La pobreza era la naturaleza que sobrevivía en la sociedad; su sanción física era el hambre”<sup>537</sup>. Cita Polanyi, en efecto, a otro de los insignes y conspicuos padres de esta nueva economía política, paladín histórico de la filosofía moral y social utilitarista. Decía, en efecto, Jeremy Bentham en su *Principles of Civil Code*: “Si la fuerza de la sanción física es suficiente, el empleo de la sanción política será superfluo”<sup>538</sup>. No se podía expresar de una manera más diáfana, desde luego.

Ya en Turgot estaba anticipada la “ley de hierro de los salarios”, por la cual aquellos obreros que no tenían otra propiedad para vender más que la “industria de sus brazos” estaban condenados a permanecer en el límite mismo de la subsistencia física, ya que un obrero con su salario “sólo gana su vida”<sup>539</sup>. David Ricardo, de igual modo, también observaría en *Principles of Political Economy and Taxation* que el “precio natural” del trabajo es aquél que permite obtener al trabajador lo suficiente para subsistir, y establece lo siguiente: “El precio de mercado de la mano de obra es el que se paga realmente por ella, debido al funcionamiento natural de la ley de la oferta y la demanda; la mano de

---

<sup>537</sup>Ibíd.

<sup>538</sup>Citado por Polanyi, Ibíd.

<sup>539</sup>Turgot, A. R. J.: *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas. Elogio de Gournay*, Unión Editorial, Madrid, 2009, p. 45.

obra es cara cuando es escasa, y barata cuando es abundante. Por mucho que pueda su precio de mercado desviarse del natural, tiene, lo mismo que las mercancías, cierta tendencia a ajustarse a éste”<sup>540</sup>. En efecto, aunque de una manera coyuntural el precio de la mano de obra pudiera situarse por encima de ese “precio natural”, ello duraría relativamente poco tiempo ya que en ese caso el trabajador dispondría de más recursos para mantener una familia más numerosa y esto redundaría en un incremento demográfico general que provocaría, a continuación, un incremento de oferta de trabajo que, a su vez, haría descender de nuevo el precio de la mano de obra, volviendo de nuevo al límite “natural” de la mera subsistencia. “En el progreso natural de la sociedad, los salarios tendrán una tendencia a bajar, en cuanto son regulados por la oferta y la demanda, pues la oferta de mano de obra seguirá aumentando al mismo tipo, mientras la demanda aumentará a un tipo menor”<sup>541</sup>. Esta “ley de hierro de los salarios” es tomada, y así lo asevera Ricardo abiertamente, de “la hábil pluma de Mr. Malthus”, el cual nunca cejó en su empeño de construir un armazón teórico dentro del cual el “orden natural de las cosas” implicaba que la mayoría de la población trabajadora habría de vivir en los límites mismos de la escasez, que era tomada como un inquebrantable límite no institucional-político, sino demográfico-ecológico.

La inexorable desigualdad entre el ritmo de crecimiento de la población y la productividad de la tierra y la manufactura genera unos inevitables efectos que apenas pueden ser mitigados por ninguna intervención humana. “No veo manera por la que el hombre pueda eludir el peso de esta ley, que abarca y penetra toda la naturaleza humana. Ninguna pretendida igualdad, ninguna reglamentación agraria, por muy radical que sea, podrá eliminar, durante un siglo siquiera, la presión de esta ley [...]”<sup>542</sup>. Dentro del naturalismo de Malthus, del que beben Ricardo y todos los economistas liberales clásicos, ese orden implacable no puede ser subvertido de ninguna manera, no al menos de una forma permanente.

Las fuerzas que regulan la oferta y la demanda en el mercado de mano de obra nunca pueden ser interrumpidas por demasiado tiempo, y si los salarios son subidos de manera “anti-natural” a través, por ejemplo, de una ley de salario mínimo, la población obrera podrá procrear más y este incremento de la masa proletaria provocará a su vez el subsecuente abaratamiento del precio del trabajo debido al incremento de la oferta del

---

<sup>540</sup>Ricardo, D.: *Principios de economía política*, Sarpe, Madrid, 1985, p. 88.

<sup>541</sup>Ibíd. p. 93

<sup>542</sup>Malthus, R.: *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, Madrid, 1970, p. 55.

mismo. En este constructo teórico que estamos dibujando las leyes demográficas, la escasez de medios de subsistencia y el mecanismo del mercado de trabajo constituyen un mismo orden natural inexorable. Concluye Malthus en su ensayo: “[...] sobre una parte de la sociedad deben necesariamente recaer las dificultades de la vida, y éstas recaen, por ley natural, sobre sus miembros menos afortunados”<sup>543</sup>. A la luz de todo esto, podemos afirmar de una manera fehaciente que existió un fuerte naturalismo que recorrió buena parte del siglo XIX, y que latiría aún durante mucho tiempo dentro del pensamiento de buena parte de los apologetas del sistema de libre mercado.

El traslado a la vida social de los imperativos biológicos es absolutamente evidente, en efecto, en el más clásico de los darwinistas sociales, Herbert Spencer. “El mandamiento «comerás el pan con el sudor de tu frente» es sencillamente una enunciación cristiana de una ley universal de la Naturaleza, y a la que debe la vida su progreso. Por esta ley, una criatura incapaz de bastarse a sí misma debe perecer [...]”<sup>544</sup> Los débiles han de perecer en la lucha por la existencia, y no se debe tratar de remediar lo que es fruto de la necesidad natural. El hambre, la enfermedad, la miseria, son el resultado de la brega natural por la supervivencia, y aquellos que no pueden subsistir no han de ser artificialmente auxiliados por legislación social alguna. La naturaleza, que aparece identificada con el mercado, emite su dictado y no ha de ser contravenida.

La defensa del *laissez-faire*, como podemos ver, cristaliza en el interior de una concepción naturalizada de la sociedad humana; en este esquema teórico la sociedad emerge toda ella como un organismo natural en evolución y las leyes de la vida han de regir sin obstáculos, sin interferencias. “Durante el resto de su vida cada adulto consigue beneficios en proporción a su mérito; recompensas en proporción a sus cualidades. Por cualidades y méritos se entiende la habilidad para satisfacer todas las necesidades de la vida: conseguir alimento, asegurarse refugio y escapar de los enemigos. En competencia con los miembros de su propia especie y en antagonismo con los de otras, degenera y sucumbe, o prospera y se multiplica, según esté dotado”<sup>545</sup>. Las condiciones sociales se equiparan a condiciones biológicas a las que hay que adaptarse o perecer.

En esa sociedad animalizada se entabla una permanente lucha *vital* en la que no cabe ningún tipo de conmisericordia. Los débiles no han de ser salvaguardados, so pena de quebrantar las leyes de la vida. “En el hombre, como en los animales inferiores, la

---

<sup>543</sup>Ibíd. p. 92

<sup>544</sup>Spencer, H.: *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Buenos Aires, 1963, p. 50.

<sup>545</sup>Ibíd. p. 121

conservación de la especie se asegura por la ley en virtud de la cual los individuos adultos más aptos, según las condiciones de la existencia que le son propias, son también los que prosperan más, mientras que los individuos menos adaptados son los que prosperan menos. Esta ley, cuando ningún obstáculo la estorba, produce la supervivencia de los más aptos y la expansión de las variedades mejor dotadas”<sup>546</sup>. Se trata de una sociedad humana *animalizada* de tal modo que la única política posible es la que no existe, un “dejar hacer” a la espontánea competencia natural de individuos reducidos a su condición biológica. Una sociedad animalizada que es, no lo perdamos de vista, una sociedad ampliamente mercantilizada.

George Dalton, seguidor y continuador de las enseñanzas de Karl Polanyi, también señalaba ese naturalismo que penetró en la médula teórica de la economía política liberal, y sus palabras nos sirven de compilación de lo dicho hasta ahora. “Herbert Spencer y otros autores llegaron incluso a equiparar las fuerzas del mercado competitivo de oferta y demanda, con las fuerzas biológicas de Darwin para la selección natural: la competencia en el mercado era también la supervivencia del más fuerte. Esta conexión - «El Darwinismo Social»- no es accidental. Los economistas del siglo pasado también dedujeron sus leyes de hierro sobre las participaciones en la renta y la formación del precio a partir de lo que ellos consideraban la naturaleza ineluctable del hombre y de la tierra. A partir de Adam Smith el interés personal vino a considerarse como un impulso genético, y los mercados –la propensión al trueque, al cambio– como algo natural para todos los humanos. Para Malthus el punto de partida de la Economía consistía en que la fertilidad humana era superior a la de la tierra, de donde dedujo su «ley» geométrica del crecimiento demográfico. Según Ricardo, la ley de los rendimientos decrecientes, a partir de la cual dedujo su teoría de las participaciones en la distribución de la renta, se hallaba asimismo fundamentada en la productividad física de la tierra [...]”<sup>547</sup>. Es así cómo el naturalismo, y esta es la principal conclusión de Karl Polanyi que presentamos en este epígrafe, se introduce en la médula de muchas de las explicaciones que se ofrecen de los fenómenos sociales de la pobreza y la riqueza. “Ahora se revelaba la verdadera significación del torturante problema de la pobreza: la sociedad económica estaba sujeta a leyes que no eran leyes humanas. La escisión entre Adam Smith y Townsend se había convertido en un abismo; apareció una dicotomía que marcaba el nacimiento de la conciencia del siglo XIX. A partir de este momento, el naturalismo

---

<sup>546</sup>Spencer, H.: *La justicia*, La España Moderna, Madrid, p. 24.

<sup>547</sup>Dalton, G.: *Sistemas económicos y sociedad*, Alianza, Madrid, 1974, p. 49.

persiguió al hombre de ciencia”<sup>548</sup>. La sociedad *enteramente mercantilizada* es una sociedad biologizada y naturalizada. Ésta es la tesis que nosotros proponemos y es también una tesis que, creemos, podría asumirse perfectamente como polanyiana.

En 1926, en su *The end of laissez-faire*, Keynes incidía exactamente en la problemática que hemos venido esbozando a lo largo de las últimas páginas. Después de insistir en el hecho de que la doctrina del laissez-faire había configurado los marcos intelectuales y el sentido común de toda una época, unos marcos y un sentido que en esa época empezaban a caminar paulatinamente por otros derroteros, aunque la remanente todavía se hacía sentir en la tercera década del siglo XX, después de señalar tal circunstancia, decíamos, Keynes muestra la textura naturalista que latía debajo de dichas concepciones. “Los economistas estaban enseñando que la riqueza, el comercio y la maquinaria eran las criaturas de la libre competencia y que la libre competencia hizo a Londres. Pero los darwinianos pudieron ir más lejos que eso: la libre competencia había hecho al hombre. El ojo humano ya no era la demostración del proyecto, [...] era el logro máximo de la casualidad, actuando en condiciones de libre competencia y *laissez-faire*. El principio de supervivencia del más apto podía considerarse como una amplia generalización de la economía ricardiana. Las interferencias socialistas venían a ser, a la luz de esta síntesis más completa, no sólo inconvenientes, sino sacrílegas, como calculadas para retrasar el movimiento progresivo del vigoroso proceso por medio del cual nosotros mismos habríamos salido como Afrodita del limo primitivo del océano”<sup>549</sup>. La ciencia económica, que estaba llamada a erigirse en la piedra angular de las ciencias sociales, se construyó a su vez como una apologética justificadora de los terribles males sociales acarreados por el inédito mecanismo institucional del mercado.

Ese proceso de naturalización que hemos desgranado en estas páginas ha de entenderse, empero, en dos sentidos muy distintos. Por un lado tenemos un proceso histórico real y dramático a través del cual las masas humanas, explotadas hasta la extenuación y desintegradas culturalmente, iban sumiéndose en unas condiciones de vida cada vez más ínfimas; las comunidades humanas empezaban a sumergirse en el límite mismo de la mera subsistencia biológica. En ese sentido, también Polanyi podría afirmar que una economía de mercado cada vez más potente constituía un modo de animalizar a las poblaciones humanas, obligadas a vivir en un entorno cada vez más degradado y teniendo que gastar casi todo el tiempo de vida en sufragar necesidades elementales, en

---

<sup>548</sup>Ibíd.

<sup>549</sup>Keynes, J. M.: *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 279.

medio de la fatiga inacabable del trabajo y la mortificación corporal y espiritual de una vida bestial. Pero hemos de tener cuidado, porque una cosa es afirmar lo anterior, y esbozar una crítica de los efectos corrosivos de la industrialización capitalista sobre las vidas de las gentes, como el propio Marx lo hace, y otra muy distinta introducir nociones y analogías naturalistas en los sistemas teóricos que tratan de explicar la realidad social, porque tal introducción sólo puede tener una finalidad apologética. Cuando los economistas burgueses nos hablan de la “legalidad natural” de las leyes del mercado están tratando de obviar u ocultar que tal legalidad es histórico-cultural, y por lo tanto contingente. Es cierto que dicho aparato institucional, el mecanismo del mercado, ha provocado una pavorosa animalización de las condiciones de vida de millones de seres humanos. Pero esta animalización es un proceso histórico-político que puede subvertirse, toda vez que es el efecto resultante de una determinada civilización histórica. Y sólo desde semejante comprensión, por cierto, podemos desactivar la ilusión que piensa las leyes del mercado capitalista como sempiternas condiciones de toda economía humana posible.

Y si esta forma de institucionalizar la economía a través de mercados libres y formadores de precios ha devenido en una “lucha darwiniana por la supervivencia”, no debe deducirse de tal constatación que la “economía natural” de la humanidad haya de ser comprendida ineluctablemente como una descarnada lucha competitiva por la supervivencia. Otras formas de institucionalizar la economía son posibles, imaginables, concebibles y deseables, otras formas de integrar lo económico que no involucren a los hombres en una lucha competitiva y salvaje por unos recursos siempre escasos. Hablamos, en suma, de otra institucionalización de lo económico que no animalice las condiciones de vida de la gente común. En *El origen de las especies*, por lo tanto, no hallaremos el manual de economía política universal de la especie humana.



## 8. El desmontaje polanyiano de las identificaciones del almacén teórico liberal

Resulta evidente a estas alturas de la investigación, y como ya hemos venido mostrando, que toda la obra de Polanyi se halla encaminada hacia el esbozo de una historia crítica de la civilización del mercado que conlleva, a su vez, el ensayo vigoroso de un desmantelamiento de los presupuestos que sostienen la doctrina del liberalismo económico. Por lo tanto, la intervención polanyiana apunta directamente contra los dogmas de la economía ortodoxa liberal y se enfrenta abiertamente al “fanatismo inflexible de Lionel Robbins o de Ludwig von Mises”<sup>550</sup>. Estos dos motivos últimos, aunque no son los únicos, se encuentran presentes en la mayor parte de sus trabajos, ya que la gran crisis que empezó a sacudir la vida europea en la tercera década del siglo XX encontraba su razón de ser en la quiebra de una utopía liberal que había apuntalado su proyecto sobre unos fundamentos teóricos que eran más endebles y fantásticos de lo que toda una serie de generaciones estuvieron dispuestas a creer.

Por lo tanto, la crítica histórica y antropológica esbozada por Polanyi, como iremos desgranando en los distintos epígrafes de este capítulo, es un sugerente recorrido crítico por todos los núcleos teóricos de una doctrina liberal que, durante al menos un par de centurias, había manejado una serie de principios tenidos por autoevidentes artículos de fe.

### 8.1 Secularizando la sacrosanta economía

Las ciencias sociales, producto específico del devenir histórico-cultural decimonónico, destilaron pronto una nueva disciplina, la Economía Política, que progresivamente fue perfilando unos contornos cognoscitivos y produciendo unos fundamentos teóricos que a no mucho tardar iban a quedar constituidos como piedras angulares del recién levantado edificio de las ciencias humanas. El economista, en ese sentido, pudo acabar convirtiéndose en el científico social por excelencia, siendo así que la siguiente aseveración de George Stigler, vástago de la Escuela de Chicago y Premio Nobel de Economía en 1982, pudo en algún momento erigirse en el epítome más significativo de lo que estamos tratando de mostrar. “De todos los científicos sociales, sólo los

---

<sup>550</sup>Polanyi, K.: “La tendencia hacia una sociedad integrada”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 321.

economistas poseemos un sistema teórico para explicar el comportamiento social [...]”<sup>551</sup>. Y el siguiente paso es, naturalmente, la reducción de todas las ciencias humanas y sociales a la ciencia económica, en una deriva que recuerda significativamente al viejo proyecto positivista de unificación científica. “La perspectiva de que la lógica económica pueda impregnar el estudio de todas las ramas de la conducta humana es tan excitante como ningún otro desarrollo de la historia de la ciencia económica o, incluso, en la historia de la ciencia [...]”<sup>552</sup>. El proyecto positivista de una ciencia unificada, que dependiese en definitiva de una ciencia matriz, empieza a cristalizar ahora bajo la forma de una economía científica cuyas categorías van constituyendo el paradigma de conocimiento social con mayor prestigio e influencia.

Resulta muy oportuno, por lo tanto, tener en cuenta ese proceso por el cual, dentro del desarrollo histórico de las ciencias sociales, empieza a constituirse una ciencia matriz que sirve de fundamento explicativo para todos los otros aspectos culturales y espirituales del quehacer humano. “[...] comenzamos a aproximarnos de un modo más específico al ideario filosófico del positivismo cuando advertimos que el mencionado proyecto de cientificidad va internamente asociado al postulado de que sea sólo *una* la ciencia social destinada a solucionar, teórica y prácticamente, los desórdenes sociales de la sociedad (industrial) de nuestro tiempo. En el caso de Comte, como se sabe, este papel privilegiado le correspondió a la sociología (a la «física social»), pero dicho papel fue luego teniendo, siempre dentro del espíritu positivista, otros diversos pretendientes – como es el caso, por ejemplo, de la biología evolucionista a partir de Darwin [...] Así pues, aun cuando el debate acerca de cuál debiera ser esa supuesta ciencia humana única haya sido de hecho interminable dentro de las propias ciencias humanas, y aun dentro de cada una de éstas, lo característico del espíritu positivista ha sido justamente siempre esa suposición o postulado relativo a *una* supuesta *ciencia* (social o humana) *única* o privilegiada capaz de abarcar teóricamente y de solucionar prácticamente los problemas humanos del presente –una supuesta ciencia ésta de la que en todo caso podrían derivarse, y por tanto a la que a la postre podrían reducirse, como ramas de una misma matriz, los contenidos de las demás ciencias humanas o sociales”<sup>553</sup>. Pero esta posición de ciencia matriz, al parecer, viene pretendiendo ser ocupada, ulteriormente, por la

---

<sup>551</sup>Stigler, G. J.: *Memorias de un economista*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 109.

<sup>552</sup>Ibíd. p. 180.

<sup>553</sup>Fuentes Ortega, J. B.: (2007): “Para una crítica de la idea de «flexibilidad profesional». Las relaciones entre la historia de la psicología y de las ciencias humanas y los saberes humanísticos”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, núm. I, 2007, pp.19-44, p. 23.

teoría economía científica. “Pero lo que esto significa es, repárese, que se está pensando la posibilidad de *confinar* dentro del radio de alcance del campo de *una* ciencia positiva *particular*, ni más ni menos que *la totalidad* de la vida social y cultural humana del presente”<sup>554</sup>. En ese sentido, por lo tanto, no podría haber surgido una *economía científica* en ningún otro momento de la historia pues, en efecto, lo económico sólo puede ser teorizado como un campo específico de la acción social humana cuando, de hecho, una esfera económica aparece deslindada bajo la forma de un sistema de mercado que se ha desgajado y emancipado del resto del tejido social, algo que sólo comienza a ocurrir en las modernas sociedades industrializadas.

Hemos de señalar que el denominado “imperialismo de lo económico” en las ciencias sociales es un asunto que viene de lejos, desde luego. En 1992 el francés Dupuy podía hacer la siguiente valoración: “Desde hace dos decenios, la teoría económica formal ha ampliado considerablemente su campo. Estimada hasta no hace mucho tiempo como una ciencia de la optimización y de la utilización racional de los recursos, esencialmente preocupada por la eficacia, deliberadamente amoral y apolítica, trata hoy no sólo de la justicia distributiva, sino también de las cuestiones éticas y políticas más variadas [...] ¿Es que acaso la economía ambiciona convertirse en filosofía? Sí, pero sólo en la medida en que, a semejanza de la filosofía analítica, con la que tiene profundas afinidades, cree dar a las más antiguas cuestiones filosóficas un tratamiento profundamente renovado, es decir, científico, de acuerdo con una construcción hipotético-deductiva fuertemente impregnada de lógica y de formalismo matemático”<sup>555</sup>. La economía ortodoxa, encajonada en el paradigma formalista, fue paulatinamente ensanchando su campo teórico de aplicación, hasta abarcar una variada multiplicidad de ámbitos de las ciencias humanas y sociales que en principio le eran ajenos.

Y es por lo anterior que autores como Gary Becker podrán decir abiertamente lo siguiente: “Estoy diciendo que el enfoque económico suministra un valioso y unificado marco para comprender *todo* el comportamiento humano”<sup>556</sup>. Es entonces cuando los principios de la economía ortodoxa empiezan a convertirse en una suerte de “sabiduría

---

<sup>554</sup>Ibíd. p. 24.

<sup>555</sup>Dupuy, J. P.: *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 59.

<sup>556</sup>Febrero, R.; Schwartz, P. (Editores): *La esencia de Becker*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 57.

sagrada”<sup>557</sup>, de la que deben beber inexcusablemente todas las otras disciplinas de la ciencia social. Contra este proceso había prevenido, naturalmente, Karl Polanyi.

Cualquier cosa no puede ser dicha en cualquier época, y dichas explicaciones aparecen ya como plausibles y creíbles en una sociedad que se pretende cada vez más *sólo* económica, y en la que tendencialmente todos los lazos humanos pueden ir quedando refundidos a la escala del funcionamiento puramente mercantil, sin que ningún otro valor aparezca ya imbricado e implicado en dichos lazos, o sólo lo haga de una manera débil y desfallecida. Y es ahí, precisamente ahí, donde incide el trabajo de Karl Polanyi, cuya obra siempre será un indispensable dique de contención contra el desbordamiento del “imperialismo de lo económico”.

Porque desde la perspectiva de dicho imperialismo, en suma, se puede hablar legítimamente de las “implicaciones económicas” del amor, de los “costes de oportunidad” que implica una elección conyugal, del concepto estrictamente mercantil del contrato matrimonial y de “los bebés como bienes económicos”<sup>558</sup>. Pues, en efecto, “[l]os niños son considerados como bienes duraderos, principalmente bienes de consumo duradero, que producen renta, principalmente renta física (placer) a sus padres”<sup>559</sup>. Como puede deducirse de estas proposiciones, dentro de este programa teórico todos los lazos humanos quedan refundidos a la escala de la dinámica puramente mercantil, y ningún otro valor aparece ya imbricado e implicado en dichos lazos humanos. Toda la vida humana es tratada mediante la abstracción de todo otro posible significado de suyo no-económico; y algo tan medular en la constitución humana como es la sexualidad también se contempla únicamente desde la óptica del servicio económico. “El sexo consiste en una amplia gama de servicios que una persona se proporciona a sí misma, o a otras, y que tiene una utilidad para sus receptores”<sup>560</sup>. Dentro de los parámetros de este tipo de análisis ya no vivimos y disfrutamos la corporalidad humana, sino que consumimos económicamente el propio cuerpo y el cuerpo de los demás, de la misma manera que consumimos mercantilmente cualquier otra relación de reciprocidad humana.

Lo que empieza ya a decantarse explícitamente es un programa abiertamente economicista, ese programa que se plasma en la ideología liberal y neoliberal dominante

---

<sup>557</sup>Graeber, D.: *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Ariel, Barcelona, 2012, p. 119.

<sup>558</sup>McKenzie, R. B.; Tullock, G.: *La nueva frontera de la economía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 156.

<sup>559</sup>Cita de Gary Becker extraída de Stigler, G. J.: *Memorias de un economista*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 175.

<sup>560</sup>McKenzie, R. B.; Tullock, G.: *La nueva frontera de la economía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980, p. 83.

dentro del pensamiento económico y que también constituye ya el sentido común que impregna el imaginario de nuestro tiempo. Se asevera así que los “asuntos mercantiles” han desbordo, como hemos visto, los tradicionales cotos de la vieja economía política, y la lógica de la mercantilización se convierte en un recurso explicativo omniabarcante, además de devenir ideal normativo del orden social. “[...] en épocas recientes los economistas han ampliado considerablemente el campo de sus preocupaciones y, como consecuencias, las fronteras de la economía como disciplina se han ensanchado rápidamente, ganando terreno en campos de estudio que, históricamente, han constituido el dominio exclusivo de otras ciencias sociales. La transformación en la dirección y en el ámbito de estudio de la economía ha sido tan fuerte que los economistas implicados en el desarrollo de tales cambios ya no están dispuestos a discutir acerca de lo que es económico, o no, por su propia naturaleza. Simplemente se preguntan: “¿Cómo puede contribuir el análisis económico a nuestra comprensión de tal o cual problema?”<sup>561</sup>. Es decir, que la perspectiva economicista es ya la única fuente de inteligibilidad a la hora de comprender los asuntos humanos, precisamente porque la lógica económica formal es aplicable a cualquier aspecto de la realidad social y personal. No se trata ya de que la frontera de lo económico haya cobrado una nueva dimensión inauditamente ensanchada, sino que, en el límite, lo económico va dejando de tener frontera en tanto va dejando de tener alteridad, en tanto ninguna realidad humana puede pervivir *fuera* del proceso económico y, a su vez, se pretende que ninguna realidad escapa al tratamiento y al análisis formal de la ciencia económica.

Si la verdad es una cosa que *se produce*, las ciencias humanas se erigen en un lugar privilegiado en el que poder observar esa imbricación entre saber, poder y verdad<sup>562</sup>. Con Foucault, como bien es sabido, se podía decir que en el lugar y en el momento en el que se produce una verdad, y a través de ese mismo movimiento productivo, se excluyen y se silencian elementos que ya no pueden entrar en ese juego. Un juego que es positividad en cuanto que el orden del discurso instituido (el orden del discurso de la ciencia económica, en este caso) induce formas de subjetividad, construye ámbitos de inteligibilidad y marca las fronteras de lo que puede ser dicho con sentido. Pero un juego que también es negativo por lo que entierra y oblitera; y el discurso de la ciencia

---

<sup>561</sup>Ibíd. p. 11

<sup>562</sup>Foucault, M.: *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1999.

económica, en definitiva, también puede ser leído como un sistema de mitos y códigos que pretenden gobernar el sentido mismo de las cosas<sup>563</sup>.

En ese mismo sentido, y como habremos de constatar, resulta ciertamente dificultoso diferenciar entre los presupuestos metodológicos estrictamente lógico-científicos y los aspectos normativos; o lo que es lo mismo, distinguir entre lo descriptivo y la prescripción política. El “individualismo metodológico”, por ejemplo, apuesta por una comprensión atomista de la realidad socioeconómica pero, a su vez, dichas teorías apuestan normativamente por una sociedad basada en agentes económicos maximizadores y motivados exclusivamente por el propio interés. Los modelos hipotéticos postulados para dar cuenta teórica de la realidad humana aparecen, a su vez, como ideas rectoras de lo que habría de ser una organización verdaderamente racional de la sociedad.

La construcción del cuerpo teórico de la ciencia económica nunca se fraguó, como nunca llegó a ser el caso de ninguna otra ciencia social, a través de un procedimiento neutral, aséptico desde un punto de vista normativo. Un estudio literario de las metáforas y figuras retóricas empleadas en la construcción del discurso económico pueden expulsarle más allá de los límites de una metodología pretendidamente científicista<sup>564</sup>. La pretensión, por parte del discurso económico, de alcanzar él mismo un estatuto de científicidad análogo al de las ciencias naturales, como ya hemos podido comprobar<sup>565</sup>, supone en sí mismo un síntoma ideológico. Resulta necesario, no obstante, tener en cuenta que en sus inicios, cuando todavía se denominaba significativamente “economía política”, estaba encuadrada aún dentro de la filosofía práctica y moral, esto es, en el ámbito del arte de la buena ordenación por parte del gobernante de los recursos de una nación; algo que puede comprobarse, paradigmáticamente, en Adam Smith.

Lo que ahora queremos señalar, en cualquier caso, es que la teorización económica está repleta de postulados axiológicos y que la doctrina económica liberal, en concreto, esconde tras de sí una visión del hombre y del orden social muy concreta, esto es, una determinada antropología filosófica y una determinada filosofía política. El corpus teórico de las doctrinas liberales jamás pudo ser, aunque así lo pretendieran, un armazón analítico neutral, pues tras él se escondían prescripciones políticas (cómo debe

---

<sup>563</sup>Samuels, W.J.: *Economics as discourse. An analysis of the language of economists*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990.

<sup>564</sup>McCloskey, D. N.: *La retórica de la economía*, Alianza, Madrid, 1990.

<sup>565</sup>En el epígrafe 4.3 de la presente investigación, “Economía científica y física social”.

organizarse la sociedad) y presupuestos psicológicos y antropológicos (cómo es el hombre). En ese sentido, compartimos algunas de las tesis que Gunnar Myrdal propone en su obra *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*. “Así, la teoría de la «libre competencia» no pretende ser simplemente una explicación científica del rumbo que tomarían las relaciones económicas bajo ciertos supuestos específicos. Tal teoría constituye al propio tiempo una especie de prueba de que estas condiciones hipotéticas darían por resultado la «renta total» máxima o la mayor «satisfacción de necesidades» posible en una sociedad en su conjunto. La «libre competencia» se convierte así, por motivos lógicos y fácticos, en algo más que un conjunto de supuestos abstractos utilizados como instrumento en el análisis teórico de las relaciones causales entre los hechos. Se convierten en un desiderátum político”<sup>566</sup>. Hemos de retener esta tesis a la hora de ponderar en sus justos términos la obra de Polanyi. Una obra que, lejos de quedar encapsulada en los límites internos del discurso académico, acaba mostrando una ineludible vocación práctica.

R. L. Meek, en un interesante trabajo en el que reflexiona sobre las diferentes maneras de valorar las relaciones entre ideología y teoría económica, hace en un momento dado un interesante comentario acerca de la teoría de la “utilidad marginal”, piedra de toque de todo el edificio teórico de la economía neoclásica. Observa Meek que dicha teoría nos insta nada menos que a trasladar nuestro punto de partida desde el ámbito de las relaciones socio-económicas entre los hombres, esto es, a abandonar la esfera de la producción, para desplazar nuestra mirada (y nuestra construcción teórica) hacia un polo radicalmente distinto, a saber, el de las relaciones psicológicas que se dan entre la estimación subjetiva de los individuos y las mercancías ya terminadas. Lo que Meek se pregunta de una manera incisiva es si, ese cambio tantas veces consignado, se debió a una modificación puramente interna dentro del campo del análisis económico o si, por el contrario, se escondía tras ese cambio sustancial de enfoque una determinada visión ideológica del orden social. “Esta teoría [la de la utilidad marginal] no sólo contribuyó a apartar la atención del área delicada de las relaciones de producción; no sólo consiguió suministrar un fundamento a una nueva teoría de la distribución en la cual se borraba más o menos totalmente la distinción entre renta procedente del trabajo y renta procedente de la propiedad; sino que, además, la teoría se puede usar para sostener la idea de que un sistema de libre competencia y libre intercambio maximiza la

---

<sup>566</sup>Myrdal, G.: *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Gredos, Madrid, 1967, p. 22.

satisfacción para todos. Si los consumidores tuvieran la libertad de gastar sus rentas del modo que les apeteciera y si estuvieran imbuidos del mismo espíritu de «maximización del beneficio» que inspira al capitalista, podrían obtener (y obtendrían) de sus compras la satisfacción máxima. No hay duda de que la teoría de la utilidad marginal dio un buen impulso a la idea de que el sistema capitalista competitivo es intrínsecamente «racional»<sup>567</sup>. Por lo tanto, tras la mutación aparentemente metodológica se escondía todo un proceso de mutación en los marcos axiológicos y normativos de la autocomprensión social de los hombres.

La política misma, dentro de un proyecto económico liberal que llevara su lógica interna hasta sus últimas consecuencias, devendría mera gestión tecnocrática de un aparato tecno-económico que, como tematiza Polanyi, se desarrolla prácticamente como un proceso autonomizado y automatizado. Dentro de esta concepción, la vida política quedaría reducida al papel de mero apéndice gestor de unos procesos económicos que, absolutizados y desprendidos, en ningún caso estarían sometidos a fiscalización pública y control social. Milton Friedman, prócer tardío del neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago, también lo diría sin ambages: “El amplio uso del mercado reduce la sobrecarga que sufre el entramado social, ya que en todas las actividades que abarca hace innecesaria la conformidad. Cuanto más amplio sea el número de actividades cubiertas por el mercado, menor será el número de cuestiones en las que se requieren decisiones expresamente políticas y, por tanto, en las que es necesario alcanzar un acuerdo”<sup>568</sup>. Lo político se diluye en los indiscutibles, inescrutables e incontrolables resultados producidos por el mercado omnipresente y omnisciente. O ésta fue, como tendremos ocasión de ver, la pretensión utópica de la civilización del mercado. Pretensión que, por lo demás, terminó por llevar al desastre a las sociedades que se abrazaron a ella.

Se puede afirmar con Michael Perelman, y es lo que ahora queremos destacar, que la teorización económica ortodoxa jamás pudo desvincularse de su función mistificadora. “Los economistas pueden utilizar herramientas científicas, como las matemáticas y la estadística, pero las aplican en un contexto que es, en el mejor de los casos, cuestionable. La economía pretende ser científica porque basa su ideología en unos rigurosos fundamentos teóricos, pero estos fundamentos descansan sobre suposiciones

---

<sup>567</sup>Meek, R. L.: *Economía e ideología*, Ariel, Barcelona, 1972, p. 313.

<sup>568</sup>Friedman, M.: *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966, p. 41.



muy poco realistas”<sup>569</sup>. Sin duda que el acercamiento de Polanyi al problema de la economía humana se hace desde unos postulados cercanos al “sentido común”, y precisamente es éste uno de los aspectos que el antropólogo marxista Godelier le reprocharía más vivamente, como ya tuvimos ocasión de ver; esta aproximación, sin embargo, permitía abordar la problemática social desde una perspectiva que podía recoger aspectos, dimensiones y significados normalmente obliterados por la teorización formal de la ciencia económica ortodoxa. Podría decirse, en efecto, que una de las señas de identidad del pensamiento polanyiano es precisamente el intento de comprender los fenómenos que tienen que ver con el sustento material del hombre desde una óptica teórica que trata de quebrar las perspectivas instauradas y naturalizadas por las teorizaciones ortodoxas de las escuelas liberales. Y es por ello que el fenómeno de lo económico, en la visión polanyiana, no puede reducirse a procesos computables, a elementos cuantificables, a econometría.

Las pretensiones de cientificidad del discurso económico liberal aparecen como proyecciones legitimadoras de ese orden social específico que es la sociedad de mercado; fue así en la época de Polanyi, y lo sigue siendo también ahora. No por otra razón su pensamiento sigue albergando una irremediable actualidad, toda vez que la obra de Karl Polanyi contiene una potencialidad imprescindible para contrarrestar esa fantasía terrible construida por los doctrinarios del liberalismo económico que presupone que la realidad económica es una realidad técnica, un procedimiento neutro exterior al campo político de lo discutible y lo decidible. En efecto, esa despolitización de lo económico supone una operación por medio de la cual los axiomas de la teoría económica ortodoxa se aceptan como una realidad incuestionable e indiscutible que delimita las fronteras mismas de lo posible y de lo imaginable. “La gran novedad de nuestra época post-política del «fin de la ideología» es la radical despolitización de la esfera de la economía: el modo en que funciona la economía [de mercado] se acepta como una simple imposición del estado objetivo de las cosas [...] La única manera de crear una sociedad en la que las decisiones de alcance y riesgo sean fruto de un debate público entre todos los interesados, consiste, en definitiva, en una suerte de radical limitación de la libertad del capital, en la subordinación del proceso de producción al control social, esto es, en *una radical re-politización de la economía*”<sup>570</sup>. Este diagnóstico de Zizek sobre la contemporaneidad podría ser perfectamente asumido por

---

<sup>569</sup>Perelman, M.: *El fin de la economía*, Ariel, Barcelona, 1997, p.XVII de la “Introducción”.

<sup>570</sup>Zizek, S.: *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2007, p. 110.

Karl Polanyi, puesto que si algún programa político puede adscribirse sin temor a error es un programa que contemple la democratización de la vida económica, lo cual pasa por una repolitización de la misma en el sentido de volver a subordinar lo económico al control social. Todo lo cual se habría de traducir, como mínimo, en una disciplinamiento de los mercados, aniquilando la omnipotencia tiránica de los mismos, y evitando que el destino de la vida colectiva esté sometido a su dinámica emancipada y descontrolada.

En ese sentido, la crítica polanyiana a los discursos predominantes en las ciencias sociales había de volcarse en una praxis que pudiera, quizás, conjurar algunos de los más peligrosos efectos producidos por una sociedad que se quiso entregar en cuerpo y alma al mecanismo del mercado. En ese sentido, compartimos plenamente la evaluación que el profesor Carlos Prieto hace de la obra polanyiana. “En la medida en que la ciencia económica (clásica y neoclásica) es la teorización de lo que considera *la* economía, a pesar de no ser más que la teorización de *una* economía, la de mercado, y sostiene la inevitabilidad de las leyes que la conforman, se convierte automáticamente en el instrumento político-ideológico de su defensa y extensión [...] Cualquier crítica de la economía de mercado y cualquier intento de transformación o de reforma de la misma, transformación o reforma que se inscriben claramente en una perspectiva polanyiana, en el sentido de recuperar la preeminencia de la sociedad y de la política sobre la economía, han de pasar así necesariamente por la crítica de la ciencia económica como tal”<sup>571</sup>. Arremeter contra el estatuto incuestionable de cientificidad otorgado a la ciencia económica ortodoxa, en efecto, es un movimiento ineludible para empezar a contravenir el discurso naturalizador de la economía de mercado; porque sólo desactivando la potencia de dicho discurso es posible, a su vez, empezar a concebir otra institucionalización de la vida económica ajena a la lógica corrosiva, criminal y suicida de los mercados omnipotentes.

## **8.2 La mentalidad de mercado como obstáculo teórico y moral**

La obra póstuma de Polanyi, *The livelihood of Man*, aparecida en 1977, comienza con una crítica frontal a esa “mentalidad de mercado” que se erige en el principal obstáculo

---

<sup>571</sup>Prieto, C.: “Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, pp. 23-34.

a la hora de comprender cabalmente la situación en la que se encuentra sumido el hombre contemporáneo. Dicha mentalidad se infiltra insidiosamente en el sentido común de toda una época y además contamina buena parte de campos enteros del conocimiento, tales como son la historia económica, la antropología, la psicología o la sociología.

Como sostiene Enzo Mingione, el “paradigma del mercado” acaba hechizando de una forma muy notoria a sociólogos, historiadores, antropólogos y politólogos, de manera tal que los marcos conceptuales que imperan en las ciencias sociales, surgidos al compás mismo del desarrollo de las sociedades industriales, apenas pueden esquematizar cualquier orden social dado si no es dentro de las coordenadas y los parámetros propios de un sistema de mercado. “La mayoría de los científicos sociales consideran al mercado como separado de los condicionamientos sociales y autónomo con respecto a ellos, e incluso muchos de ellos lo conciben como la forma dominante de conducta social o como la fuerza de estructuración más relevante en la vida social. En consecuencia, contamos con diversos enfoques que, con independencia de cualquier método o disciplina específicos, tienen su raíz en una conducta individual atomizada y competitiva. Este es claramente el caso de los economistas clásicos y neoclásicos para los cuales un contexto social existe sólo como un subproducto de la interacción en el mercado. Pero puede aplicarse también a buena parte de la tradición sociológica [...]”<sup>572</sup>. Cuando la sociedad emerge, en tales teorizaciones, como subproducto o mero epifenómeno del comportamiento individual en el mercado, asistimos a esa comprensión de los asuntos humanos destilada dentro de los límites del paradigma de mercado, el cual se erige en omnipresente modelo de las ciencias humanas y sociales.

Dichas ciencias, en suma, acabarán siendo atravesadas en buena parte por esa mentalidad de mercado que llega a convertirse, tal y como la caracteriza Polanyi, en la fantasía generalizada de toda una época. “Casi nunca es pertinente resumir la ilusión general de una época en términos de error lógico; aunque, conceptualmente, la falacia económica, no puede describirse de otra manera [...] Es decir, el error estuvo en igualar la economía humana general con su forma de mercado [...] La falacia es evidente en sí misma: el aspecto físico de las necesidades del hombre forma parte de la condición humana; ninguna sociedad puede existir si no posee algún tipo substantivo de economía. Por otra parte, el mecanismo oferta-demanda-precio (al que popularmente se denomina

---

<sup>572</sup>Mingione, E.: *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1994, p. 38

mercado), es una institución relativamente moderna con una estructura específica, que no resulta fácil de establecer ni de mantener. Reducir la esfera del género *económico*, específicamente, a los fenómenos del mercado es borrar de la escena la mayor parte de la historia del hombre. Por otro lado, ampliar el concepto de mercado a todos los fenómenos económicos es atribuir artificialmente a todas las cuestiones económicas las características peculiares que acompañan al fenómeno de mercado. Inevitablemente, esto perjudica la claridad de las ideas.”<sup>573</sup>. Como podemos ver en este importante pasaje polanyiano, se entrecruzan dos nociones en torno al problema de la falacia económica. En efecto, dicha falacia constituye un elemento importante de la “ilusión general de una época” y supone, a la vez, un error lógico y teórico que determina al discurso dominante en las ciencias sociales. Por supuesto, ambos aspectos son indistinguibles en tanto en cuanto aquella visión de lo que es y significa la actividad económica del hombre aparece instalada tanto en eso que podemos denominar imaginario colectivo como en el armazón conceptual de las teorías socioeconómicas imperantes.

Y si Polanyi nos advierte, bien es verdad, de que un combate contra semejante *falacia económica* se plantea en primer lugar como una polémica abiertamente crítica y perentoria, la “claridad de ideas” no se convierte por ello en un objetivo deseable por sí mismo, sino que tal batalla teórica ha de inscribirse en un intento político y moral más amplio, a saber, el de quebrar ese imaginario cerrado que no puede postular otras formas alternativas de organizar socialmente el sustento material de los hombres, distintas al modo en la que lo hace la economía de mercado. Este punto es medular a la hora de comprender el sentido general de la obra polanyiana, como ya hemos insistido en varias ocasiones.

Por lo tanto, podemos establecer que una de las matrices del pensamiento polanyiano consiste en desactivar esa falacia, esto es, en conducirnos a la decisiva conclusión de que la economía de mercado no es la economía espontánea, natural, del género humano; lo cual no es en absoluto baladí. Polanyi se empeña en dinamitar dicha identificación pues, de asumirla, habríamos de borrar de un plumazo, efectivamente, gran parte de la historia del hombre. Una postura empírica y realista, *substantiva*, habría comprobado a través de la historia y la etnología que las *distintas* economías, en plural, que el hombre ha tejido a lo largo de su historia han sido muy diferentes unas de otras; que las instituciones del sustento material y las subjetividades y motivaciones con ellas

---

<sup>573</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1994, p. 77

entretejadas han sido muy variadas y cambiantes en el decurso de los tiempos y que nunca hubo, por lo tanto, algo así como una misma y universal economía humana.

Admitiendo el hecho, natural e ineluctable, de que toda sociedad o grupo humano ha de tener algún tipo de praxis mediante la cual organizar un trato con la naturaleza que permita a dicha sociedad subsistir y reproducirse materialmente, admitiendo esto, decimos, no podemos ignorar las diferencias de tipo, y no sólo de grado, que ha habido entre las múltiples formas de institucionalizar la vida económica substantiva. Pero el “*Zeitgeist* económico”<sup>574</sup> que predomina en las modernas ciencias humanas, advierte Polanyi, obstaculiza la constatación de lo anterior.

El nacimiento del concepto mismo de “economía”, germinado en el seno de la fisiocracia, se produce simultáneamente a la incipiente y progresiva implantación institucional de un sistema de mercado organizado como un mecanismo de oferta-demanda-precio cada vez más extenso. Una institucionalización que ha de comprenderse, por otra parte, como un proceso eminentemente violento, como luego veremos más detenidamente. Lo que ahora queremos retener es que uno de los fenómenos inéditos que trajo consigo ese proceso revolucionario fue el de constituir una institución integral de interdependencia general de los precios. Anteriormente existían los precios, obviamente, pero no integrados en un *sistema*, y esa es la diferencia esencial. “Los precios existían antes, desde luego, pero de ningún modo constituían un sistema propio [...]”<sup>575</sup>. En ese sentido, Polanyi trata de desmenuzar las más importantes de esas modificaciones institucionales que fueron transformando radicalmente la morfología de esas sociedades humanas cuya vida, en un momento preciso de la historia, empezaron a organizar su sustento bajo la égida de un sistema de mercados formadores de precios.

Se ha de destacar que la paulatina infiltración del comercio en las estructuras de la vida rural fue modificando la situación de una manera notable; aunque bien es cierto que dicha penetración, por sí sola, no generó de manera mecánica y automática una economía de mercado, ciertamente, ya que una de las cosas que Polanyi trataba precisamente de mostrar era que la presencia de mercados era una cosa muy anterior a la civilización liberal. Y precisamente contra la filosofía económica liberal, tampoco se cansó nunca de repetir (a través del estudio de las civilizaciones arcaicas y antiguas) que el comercio no delata la presencia de un sistema de mercado, pues el comercio puede

---

<sup>574</sup>Ibíd. p. 78.

<sup>575</sup>Ibíd. p. 79.

permanecer inscrito en un entramado institucional cuyo sentido sea enteramente ajeno al de una sociedad de mercado. Volveremos sobre este tema a lo largo de este capítulo, más adelante, al hablar de la “tríada cataláctica”.

Lo que ahora pretendíamos destacar es la transformación histórica de enormes proporciones, y con efectos de muy largo alcance, que bien puede catalogarse y comprenderse como una verdadera revolución institucional, y por la cual se produce el desarrollo inaudito de un sistema de precios integral que incluye ya, aunque a distintos ritmos, el precio del trabajo, de la tierra y del dinero, transitando con ello hacia una mutación radical de la estructura social que se traslada, de igual modo, al imaginario que piensa y siente dicha estructura. “Pero la simple infiltración del comercio en la vida diaria no ha creado por sí misma una economía (en su sentido nuevo y específico), sino sólo un buen número de desarrollos institucionales posteriores. El primero de ellos fue la penetración del comercio exterior en los mercados, transformándolos gradualmente, de mercados locales estrictamente controlados, en mercados formadores de precios con una fluctuación de precios más o menos libre. En el curso del tiempo, esto fue seguido por la revolucionaria innovación de mercados con precios fluctuantes de producción, trabajo y tierras. Este cambio fue el más radical de todos, por su naturaleza y consecuencias. Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que los diferentes precios, que incluían ahora salarios, alimentos y renta, empezaran a mostrar una interdependencia poco notable, produciendo así las condiciones que hicieron al hombre aceptar la presencia de una realidad sustantiva desconocida hasta entonces. Este nuevo campo de experiencia era la economía, y su descubrimiento –una de las experiencias emocionales e intelectuales que formaron nuestro mundo moderno– llegó a los fisiócratas como una iluminación y les constituyó en una secta filosófica”<sup>576</sup>. Una nueva realidad, tematizada y pensada por la nueva “secta de los economistas”, fue emergiendo a través de unos mercados formadores de precios cada vez más extensivos y sistemáticos. Y esta nueva conciencia de lo económico, como ya vimos, no pudo ser sino una conciencia (popular y académica) caldeada en las fraguas de una sociedad crecientemente mercantilizada.

La “mentalidad de mercado”, como Polanyi la denomina, constituye un escollo teórico a la hora de comprender la historia social de los hombres; pero constituye también un escollo moral en tanto en cuanto nos encapsula en una conciencia social construida en

---

<sup>576</sup>Ibíd.

los parámetros de una organización de la vida social y comunitaria que ha de estar sujeta necesariamente a las fluctuaciones de un mecanismo anónimo e incontrolable. “Los esfuerzos para llegar a una visión más real del problema general planteado a nuestra generación por el sustento del hombre, se encuentra desde el principio frente a un tremendo obstáculo; un arraigado hábito de pensamiento propio de las condiciones de vida de ese tipo de economía que creó el siglo diecinueve en todas las sociedades industrializadas, personificado en la mentalidad de mercado”<sup>577</sup>. Una mentalidad de mercado que colapsó dramáticamente en la tercera década del siglo XX pero que, girando la historia de Occidente sobre sí misma, reaparecería con los últimos estertores del keynesianismo, allá por los años setenta, y con más fuerza si cabe, de la mano del neoliberalismo<sup>578</sup>. Evidentemente, todo ello no puede sino producir un vivo interés por redescubrir la obra polanyiana en toda su potencialidad crítica.

Es por lo anterior que compartimos enteramente la siguiente conclusión del profesor Lahera Sánchez: “Cabe destacar que esta distinción conceptual establecida por Polanyi tiene no sólo implicaciones metodológicas en el estudio e investigación de las esferas económicas que no sean o no hayan sido organizadas exclusivamente por la institución del mercado, sino que en términos políticos supone demostrar que las relaciones sociales establecidas por la economía de mercado son tan sólo una opción histórica para la construcción del orden y la sociabilidad humana, y que por tanto han existido y podrían existir formas alternativas de organización social. Por todo ello, la falacia económica denunciada epistemológicamente por Polanyi supone también una «falacia política» al ocultar en el pasado formas de integrar a los individuos al margen de la economía de mercado para la satisfacción de necesidades, abriendo el campo de la discusión política al planteamiento de un orden social que permita la obtención del sustento de forma diferente”<sup>579</sup>. Porque, en efecto, la obra de Polanyi alberga dentro de sí una virtualidad política de resistencia a las consecuencias nocivas de la economía de mercado. Si denuncia la falacia económica que consiste en identificar y fusionar el *significado substantivo* de la actividad económica con el *significado formal* de la misma, si advierte contra esa interesada imbricación, insistimos, es una denuncia que trasciende la contribución teórica a la historia comparada de la economía y a la antropología económica, y puede generar un impulso hacia el quebranto de esa ilusoria

---

<sup>577</sup>Ibíd. p. 77.

<sup>578</sup>Harvey, D.: *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.

<sup>579</sup>Lahera Sánchez, A.: “La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción”, *Reis*, número 86, 1999 pp. 27-54.

identificación; un quebranto que, de consumarse, puede suponer un potente aldabonazo moral y político en el núcleo mismo de esa “mentalidad de mercado” que constituye, sí, el fundamento de buena parte de los discursos de las ciencias sociales (historia, antropología, economía política) pero que, además, funciona en el interior mismo de la psicología social como fuente de legitimación de un determinado orden.

### 8.3 El mito de la escasez universal

Como hemos venido diciendo a lo largo de estas páginas, dos postulados básicos de la teoría económica son asumidos constitutivamente por los antropólogos formalistas. Se trata, en efecto, de los postulados de la escasez y del excedente. Dichos presupuestos, que se introducen en el armazón teórico de buena parte de la antropología, son concebidos como universales y quedan proyectados como una constante que se ha dado y se dará siempre en toda formación cultural. Sin embargo, advertirá Polanyi, semejantes postulados sólo podrían tener cierta validez circunscrita, nunca universal; en efecto, dicha validez limitada habrá de circunscribirse al ámbito de una sociedad histórica muy específica, que no es otra que la sociedad moderna de mercado.

Dalton, uno de los más notables discípulos de Polanyi, como indicábamos más arriba, supo detectar en la problemática de la “escasez” un núcleo teórico muy decisivo a la hora de enfrentarse a las concepciones neoclásicas. “La aproximación economicista, que separaba la economía de la sociedad y creaba un cuerpo de análisis teórico del industrialismo de mercado, recibió, más entrado el siglo XIX, una expresión más refinada en las obras de Stanley Jevons, Carl Menger, John B. Clark y Alfred Marshall. Lo que importa para nuestro propósito es que los refinamientos teóricos de los neoclásicos también derivaban, parece, de verdades universales: que la condición de «escasez natural» (insuficiencia de recursos con respecto a las ilimitadas necesidades materiales) necesitaba la elección marginal, si se pretendía satisfacer el máximo de necesidades materiales”<sup>580</sup>. Lo que Dalton está diciendo es que la asunción que la teoría económica marginalista y la subsiguiente antropología formalista hacen del presupuesto de la escasez como algo naturalmente universal adolece de una ausencia de fundamento que se torna perentorio denunciar y dismantelar, como iremos viendo.

---

<sup>580</sup>Dalton, G: “Teoría económica y sociedad primitiva”, en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976, p. 184.



La situación de escasez, en efecto, como pieza teórica básica de la teoría económica neoclásica, llegó a ser considerada por ésta última un hecho universal, presente en toda forma de economía humana; de hecho, la escasez era considerada la condición misma de posibilidad de lo económico. Pero dicha condición de posibilidad viene posibilitada, a su vez, por una serie de presupuestos muy discutibles, dentro de los cuales destaca el postulado metafísico de la insaciabilidad inmutable (y por ello mismo, transcultural) del deseo humano. “La necesidad institucional de que los individuos persigan el interés personal en una economía de mercado, tiene reflejos ideológicos en la forma de las generalizaciones sobre la naturaleza del «hombre» en sociedad. Uno de ellos es la homilía de manual de que las necesidades materiales del hombre son insaciables, un dicho que suele implicar la inmutabilidad del impulso genético. Si las necesidades materiales del hombre son insaciables, entonces por definición, existe escasez de los medios de obtenerlas: no importa la cantidad absoluta de recursos, son escasos, es decir, insuficientes en comparación con el deseo ilimitado de los bienes finales que producen”<sup>581</sup>. Lo que la perspectiva polanyiana quería poner en evidencia de manera contundente era el hecho de que dicha insaciabilidad, postulada por la teoría económica ortodoxa como inextirpable y universal, era en todo caso sólo el producto histórico de una determinada estructura institucional, a saber, la propia de una sociedad vertebrada por el mecanismo del mercado.

Y es importante notar que, una vez asumido como evidentemente universal dicho principio, no puede dejar de establecerse una cadena de consecuencias que parecen brotar la una de la otra de manera elegantemente refinada. “En la medida en que la cadena silogística –las necesidades materiales del hombre son infinitas, sus medios materiales son finitos, por tanto, la adquisición material máxima exige el cálculo economizador– se considera con relevancia universal, es incorrecta y equivocada. Confunde el postulado, universalmente correcto, derivado *de la biología* –la existencia del hombre requiere un continuo sostenimiento material–, con un tipo especial de orientación *social* [una muy específica, esto es, la organización social vertebrada por el mecanismo institucional del mercado]. Si se ve desde el principio que el grado de importancia que se concede a la adquisición material está de lo más concretamente determinado por las instituciones y valores sociales, entonces, de ahí se deduce inmediatamente que la presencia, ausencia o el grado de «escasez» existente de medios

---

<sup>581</sup> *Ibíd.*

materiales para la consecución (en cualquier sociedad) también depende de las circunstancias sociales y no de las físicas”<sup>582</sup>. Esa escasez, concebida por la economía ortodoxa como trascendental (en tanto que acompañaría a la vez que posibilitaría toda acción economizadora), no se deriva empero de unos inmutables parámetros de racionalidad humana; ésta será, precisamente, la crítica polanyiana. En efecto, si el fenómeno de la escasez hace su omnipotente acto de aparición en la vida económica moderna, ello habrá de comprenderse como el efecto histórico-cultural de una muy concreta cristalización institucional, y por lo tanto tal escasez en absoluto podrá derivarse de una fantástica naturaleza humana que presuntamente siempre economiza de la misma forma porque, a su vez, siempre desea de manera ilimitada.

En efecto, esa asignación continuada y permanente de recursos escasos, que define el sentido de la acción económica formal, lejos de ser una constante antropológica universal, aparece únicamente como el efecto de las constricciones impuestas por un determinado entramado institucional, a saber, la economía de mercado. Así lo afirma Polanyi: “La introducción general del poder de compra como el medio de adquisición convierte el proceso de satisfacción de necesidades en una asignación de recursos escasos con usos alternativos (el dinero). De esto se desprende que tanto las condiciones de la elección como sus consecuencias son cuantificables en forma de precios. Puede afirmarse que al concentrar la atención en los precios como el hecho económico por excelencia el enfoque formal ofrece una descripción total de la economía como una actividad regida por elecciones inducidas por la escasez de recursos”<sup>583</sup>. La elección permanente en un entorno de impostergable escasez sólo aparece como imperante en una sociedad cada vez más reducida al mecanismo del mercado formador de precios. Por lo tanto, *otras* maneras de organizar e integrar el sustento material de una comunidad humana han podido darse, y de hecho se han dado, sin que ellas hayan estado vertebradas de manera determinante por la escasez.

La teoría económica ortodoxa, en efecto, había construido un monopolio semántico del término económico, apuntalándolo de manera consustancial a la escasez. “La norma implícita en el significado formal de económico, obtener los mejores resultados de los propios medios, lógicamente se refiere a situaciones en las que la elección está provocada por una insuficiencia de medios, condición que con justicia se describe como

---

<sup>582</sup>Ibíd. p. 185.

<sup>583</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 293.

situación de *escasez*. Los términos *elección*, *insuficiencia*, *escasez* deben examinarse atentamente en su relación mutua, ya que los analistas económicos afirman que toman formas variadas. A veces se nos dice que en la economía hay actos de elección, otras veces que la elección implica insuficiencia de medios, y otras que la insuficiencia de medios implica elección; e incluso otras veces que los medios insuficientes son medios escasos, e incluso que los medios escasos son los económicos”<sup>584</sup>. Esta inextricable familiaridad semántica se construye para postular una validez universal de la escasez, lo cual sirve a su vez de coartada para inferir que toda economía humana posible y concebible contiene en su médula, como su condición de posibilidad misma, esa insoslayable elección provocada por una insuficiencia de medios.

Pero hemos de insistir, con Polanyi, y contraviniendo las premisas básicas de la teoría ortodoxa, en el hecho de que la conexión entre una situación de continua escasez y la economía en su sentido material-substantivo es meramente accidental, desde un punto de vista histórico. “Tales afirmaciones parecen establecer que el rango del significado formal abarca todas las manifestaciones de la economía, que, como quiera que esté instituida, sólo consistiría en medios escasos bajo condiciones que provocan actos de elección entre los usos alternativos de medios insuficientes y, por consiguiente, se describiría en los términos formales de la definición de escasez. Por tanto, cabría añadir, y con razón, que la definición substantiva de *económico* es superflua, o al menos de poca importancia, puesto que todas las economías imaginables caerían bajo la definición de escasez. Sin embargo, estrictamente hablando, ninguna de estas afirmaciones es válida”<sup>585</sup>. Un vez más, Polanyi nos remite a los límites de lo imaginable. En efecto, el armazón teórico que trata de desarticular pretende elevar el alcance de sus postulados a toda forma social humana concebible y, por lo tanto, se trata de mostrar que dichos parámetros están muy lejos de agotar todas las posibilidades humanas de organización económica substantiva.

Otra operación teórica denunciada por Polanyi es la que se refiere al solapamiento pretendidamente universal de la “obtención del sustento material” (economía substantiva en sentido polanyiano) y la maximización (economía en sentido formal). De igual modo, tal solapamiento se circunscribe a una específica sociedad histórica, y es por ello una mera coincidencia contingente que de ningún modo debe aprehenderse como la expresión necesaria y universal de toda economía pensable y existente. “Las

---

<sup>584</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1994, p. 97.

<sup>585</sup>Ibíd.

dos raíces del significado *económico* forman dos mundos: el significado formal no puede de ninguna manera sustituir al substantivo. Lo *económico* (barato) o *economizar* (ahorrar) se refieren a la elección entre usos alternativos de medios insuficientes. El significado substantivo, por otra parte, no implica elección ni insuficiencia. Los medios de sustento del hombre pueden, o no, implicar la necesidad de elección. La costumbre y la tradición, por lo general, eliminan la opción, y si la hubiera, ésta no tendría por qué estar provocada por los efectos limitadores de ninguna «escasez» de medios. Algunas de las condiciones naturales y sociales más importantes de la vida, como la disponibilidad de aire y agua o la entrega amorosa de una madre a su hijo, por lo general no son tan limitantes. La convicción que actúa en un caso difiere de la del otro, como la fuerza de la gravedad contrasta con el poder del silogismo, porque en el primer caso rigen las leyes de la naturaleza, y en el segundo las de la mente”<sup>586</sup>. Una economía entendida en sentido substantivo, por lo tanto, no tiene por qué estar presidida en su funcionamiento interno por la elección dada en un contexto insoslayable de escasez. Resquebrajar esa pretendida *necesidad* es un proyecto polanyiano.

En efecto, en multitud de economías empíricamente registrables los procesos sociales a través de los cuales se obtiene y asegura el sustento (esto es, la economía en sentido substantivo, vale decir, polanyiano) no se llevan a cabo a través de prácticas de elección (individuales y, en última instancia, maximizadoras) por parte de los miembros de la comunidad, ya que, como indica Polanyi, la tradición, la costumbre u otro tipo de normatividad arraigada vehiculan ese tipo de alternativas. Y además, en caso de que sí haya elección, ésta no tiene por qué estar necesariamente limitada por ningún tipo de escasez. El economista formal objetaría que, en éste último caso, no estaríamos ante un bien de tipo económico, pues no es tal un bien del que hay entera disponibilidad, esto es, no es económico un bien para cuya obtención no tengo que renunciar (eligiendo) a disfrutar de otros.

De igual modo, detrás de esa escasez universal postulada por los economistas liberales como consustancial a toda economía humana se esconde otro presupuesto injustificable, esto es, la infinita cantidad de necesidades albergadas por todo hombre en todo tiempo y lugar. Una insaciabilidad de los deseos adquisitivos que, por otra parte, sirve a su vez como fundamento para postular la sempiterna competencia entre los hombres. “El concepto bifurcado de economía, al unir la satisfacción de necesidades materiales con la

---

<sup>586</sup>Ibíd. p. 99.

escasez, postula nada menos que la insuficiencia de todas las cosas materiales. Su primera formulación aparece en el *Leviatán* de Hobbes, donde demuestra que el Estado necesita poder absoluto para evitar que los humanos se destrocen unos a otros como una manada de lobos hambrientos. En realidad, su intención era evitar las guerras de religión mediante el brazo fuerte de un gobierno secular. Sin embargo, esa metáfora puede que reflejara un mundo en el que la comunidad medieval daba paso al estallido de la Revolución Comercial y a la rivalidad depredadora de los absorbentes ricos que devoraban pedazo a pedazo las tierras comunales de las aldeas. Un siglo después el mercado empezó a organizar la economía en una estructura que en realidad funciona mediante el postulado de la escasez, y Hume repitió el dicho de Hobbes. Una necesidad omnipresente de elección surgió de la insuficiencia de un medio universalmente empleado: el dinero. No interesaba comprobar si las cosas que el dinero podía comprar eran suficientes o no. Pero indudablemente, dadas las necesidades de cada individuo, determinadas culturalmente, y el campo de acción del dinero, estos medios eran insuficientes para satisfacer todas sus necesidades. En realidad, esta situación no era más que un rasgo organizativo de nuestra economía”<sup>587</sup>. La escasez, por lo tanto, postulada analíticamente como constituyente trascendental de toda economía humana, en realidad sólo ha cobrado plena existencia en una economía empírica históricamente existente, a saber, la que se configura con el desarrollo de la moderna sociedad industrial; pero tal coincidencia entre una economía substantiva y los *postulados de escasez-elección-maximización* es, por lo tanto, meramente contingente, ya que dichos postulados no forman parte de una condición humana universal y sempiterna, sino únicamente de una condición histórica muy particular<sup>588</sup>. Es decir, la escasez empieza efectivamente a convertirse en la vertebración del proceso económico sólo con la llegada de una determinada institucionalización de la economía, esto es, con la emergencia de una economía de mercado

Polanyi recurre a Aristóteles para oponerse a ese presupuesto que antes mencionábamos, a saber, la infinitud de los deseos y las necesidades humanas. “Aristóteles comienza su *Política* negando que el sustento del hombre como tal suponga un problema de escasez. El versículo de Solón proclamaba falsamente el deseo de riquezas, para el que «no hay límite establecido entre los hombres» [...] Los deseos y necesidades humanas, por tanto, no son ilimitados como insinuaba el dicho de Solón [y

---

<sup>587</sup>Ibíd. p. 100.

<sup>588</sup>Plattner, S.: *Economic anthropology*, Stanford University Press, 1989.

la teoría económica liberal] Esta falacia es el principal objetivo de Aristóteles [...] Su idea de economía, por tanto, denota un proceso institucionalizado a través del cual se asegura el sustento, por lo que atribuyó la falsa idea de los deseos y necesidades ilimitadas del hombre a dos circunstancias: primera, la adquisición de productos alimenticios por mercaderes comerciales, ligando así la ilimitada actividad de hacer dinero a las necesidades menos limitadas de la familia y la *polis*; segunda, la malinterpretación de la buena vida según la nueva idea de la acumulación utilitaria del placer físico. Dadas las instituciones correctas, tales como *oikos* y *polis*, y la comprensión tradicional de la buena vida, Aristóteles no vio lugar para el factor de escasez en la economía humana”<sup>589</sup>. Los dos presupuestos correlativos establecidos por el discurso económico liberal y formalista, a saber, la escasez y la infinitud de los deseos y necesidades humanas, no se dan necesaria y universalmente en toda economía humana, no son una constante antropológica, y por ello no puede decirse que sean algo que acompaña de suyo a toda sociabilidad humana.

En todo caso, y como apunta Aristóteles, semejantes fenómenos pueden llegar a darse sólo como efecto de una determinada concurrencia de fenómenos sociales e institucionales. Para el Estagirita, lejos de constituir algo natural, la “infinitud de deseos y necesidades” y su corolario inevitable, la escasez, sólo se dan como fruto de una *hybris* antinatural que en modo alguno se corresponde con su noción de vida buena y que, en todo caso, se desata como efecto de la institucionalización de una determinada forma de organizar los asuntos económicos; forma, por lo demás, absolutamente contingente. Como ya diagnosticara Marshall Sahlins, el sistema de las necesidades humanas no emana de un fondo biológico siempre insaciable e indefinido, sino que dicho sistema está organizado culturalmente y está orientado e integrado de tal manera que su sentido está siempre definido y delimitado socialmente<sup>590</sup>. Y tal definición y delimitación, bien lo sabía Aristóteles, no tiene necesariamente por qué producir un deseo adquisitivo ilimitado y creciente.

Tal y como señala Fernández Liria, parece como si los hombres contemporáneos tuvieran una “naturaleza insaciable”, y por proyección los hombres de todos los tiempos. Pero semejante efecto psichistórico, añade, proviene de la necesidad inherente a la lógica misma del capital de reproducirse siempre de manera ampliada.

---

<sup>589</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Madrid, 1994, p. 102.

<sup>590</sup>Sahlins, M.: *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1997, p. 205.

Por muchos esfuerzos que han puesto los apologetas del capitalismo en hacernos creer que hay algo de insaciable en la naturaleza humana, de tal modo que el ser humano querría siempre más para querer más aún, nunca lograrán que los antropólogos les den la razón. Al contrario: la antropología está acostumbrada a encontrar al ser humano más bien *detenido*, estancado –si se quiere decir así–, en una especie de *consistencia neolítica* que progresa muy lentamente o que no progresa en absoluto. Incluso si el ser humano tuviera algo de insaciable, nunca lo sería hasta el absurdo extremo al que nos ha llevado el capitalismo. Nunca al ser humano se le habría ocurrido inventar técnicas y maquinarias capaces de trabajar por él en una escala colosal y seguir, pese a todo, trabajando lo mismo de manera excesiva, agotadora y suicida. Desde la prehistoria, cuando un hombre ha encontrado la manera de trabajar menos y producir más, lo que ha hecho sensatamente ha sido aprovechar esta ventaja para ponerse a descansar. Fueron precisos el látigo o la esclavitud para hacerle seguir trabajando más allá de sus necesidades. Ahora, hace falta el capitalismo. Cada día descubrimos un sistema nuevo para ahorrarnos trabajo y cada día seguimos trabajando lo mismo. Pero no es el ser humano quien es insaciable, sino el capitalismo el que no puede detenerse. Una empresa que ralentiza la producción es una empresa que ha firmado su sentencia de muerte frente a la competencia. Hay que acelerar más para acelerar más aún. El hombre, insaciable o no, sabe pararse a descansar. El capitalismo no<sup>591</sup>.

La consistencia antropológica del hombre, puesta a los pies del mecanismo capitalista, se convierte en algo muy nuevo y muy distinto a lo que dicha consistencia había sido de forma milenaria. El ser social de los hombres dentro de una sociedad de mercado se convierte en algo muy distinto a lo que historiadores y antropólogos han podido encontrar en sociedades antiguas y arcaicas. Los sujetos de la economía de mercado son el producto de una revolución institucional que quebró inveteradas inercias antropológicas, llegando a fraguar una subjetividad cuya génesis histórica ha querido ser obliterada por la economía ortodoxa y la antropología formal.

#### **8.4 El productivismo moderno como rareza etnográfica**

Se ha de insistir en el hecho de que la producción de excedentes tampoco es una característica inherente a toda forma de organización económica, ni tampoco una tendencia natural inscrita en el funcionamiento de toda formación social. El antropólogo marxista Godelier así lo cuenta: “Carneiro ha calculado que los *kuikuru* no invierten más que tres horas y media diarias como media para asegurar totalmente su

---

<sup>591</sup>Alba Rico, S; Fernández Liria, C.: *El naufragio del Hombre*, Hiru, Hondarribia, 2010, p. 90.

subsistencia, de las cuales dos horas son para la agricultura y una hora y media para la pesca. Dedicar las diez horas restantes del día a descansar, a practicar la lucha o a otras actividades sociales. Carneiro ha calculado que una media hora diaria de trabajo suplementario invertido en la agricultura permitiría a cada hombre producir un excedente sustancial de mandioca sin comprometer el equilibrio entre población y recursos. Por consiguiente, existe un excedente potencial que permanece inutilizado, lo que se debe, al parecer, a que los kuikuru no tienen razón social alguna para producir tal excedente”<sup>592</sup>. No existe esa “razón social” porque no existe una institución económica que estimule la producción de riqueza con el objeto de acumular excedentes, los cuales, en dichos contextos neolíticos o arcaicos, ni siquiera aparecen como un potencial conscientemente desaprovechado.

Harry W. Pearson, estrecho colaborador de Polanyi en la Universidad de Columbia, escribió un trabajo cuyo título era precisamente “La economía sin excedente: crítica de una teoría del desarrollo”, en el que arremetía contra ese principio que incluso el propio Engels había llegado a asumir acríticamente de los simplistas esquemas del evolucionismo de Morgan. Dichos esquemas trazaban una línea genealógica que iba desde los primeros excedentes de las culturas primitivas, pasando por el progresivo uso del dinero y la especialización del trabajo que ello conllevaba hasta llegar, sin solución de continuidad, al apogeo de las sociedades comerciales y, finalmente, al capitalismo.

Pearson arguye que semejantes postulados, a saber, la producción permanente de excedentes en entornos de escasez, son *necesidades institucionales* difícilmente localizables en formaciones socioculturales pre-modernas. “Como el postulado de la escasez, el concepto de un excedente general nace del complejo ideal e institucional que considera al hombre como un átomo economizador con «propensión al trueque y al intercambio», y proporciona el sistema de mercado, encargado de realizar esta imagen. Se ha dicho que en un sistema de mercado la actividad económica se organiza a través de situaciones de escasez. Puede añadirse que la conducta de mercado se orienta necesariamente hacia la creación de excedentes. Se comete, sin embargo, un error cuando se supone que estas características institucionales de una economía de mercado son una característica natural de la vida económica”<sup>593</sup>. Una vez más, el grupo

---

<sup>592</sup>Godelier, M.: *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978, p. 80.

<sup>593</sup>Pearson, H. W.: “La economía sin excedente: crítica de una teoría del desarrollo”, en Polanyi: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 368.



investigador de Polanyi trata de des-naturalizar un componente pretendidamente universal del armazón teórico liberal.

Lo que aquí queremos poner de manifiesto es aquello que Marshall Sahlins denominó *subaprovechamiento* de los recursos y de la capacidad de trabajo. “No se trata simplemente de que el producto de las sociedades primitivas sea bajo, sino más bien de un problema más complejo: la producción es baja en relación con las posibilidades existentes. Así entendida, la «subproducción» no es necesariamente incompatible con una primitiva «opulencia». Todas las necesidades materiales de la gente pueden verse satisfechas con facilidad, aun cuando la economía se desarrolle por debajo de su capacidad. En realidad lo primero es más bien una condición de lo segundo: dado lo modesto de las ideas de «satisfacción» que prevalecen localmente, el trabajo y los recursos no necesitan ser explotados al máximo”<sup>594</sup>. Los instrumentos técnicos y la organización del trabajo no siempre fueron desarrollados hasta su límite máximo objetivo; muy al contrario, múltiples organizaciones sociales primitivas se reproducían por debajo de ese límite y no disponían de ninguna razón institucional ni de ninguna compulsión psico-social que las determinara a seguir produciendo de una manera expansiva, una vez alcanzado cierto límite.

Sahlins, en su estudio sobre la economía del paleolítico, trata de demostrar contra la tónica general de los manuales de economía que el cazador-recolector no vivía sumergido en una labor continua que apenas le permitía subsistir, debido a su incompetencia técnica y a su menguada organización social, incapacitado por ello para el ocio y la creación de cultura. La “economía de subsistencia” descrita en esos manuales nos presenta la figura de unos hombres enfrascados en un trabajo continuo que apenas alcanza para sobrevivir, mientras que Sahlins tratará de mostrar en su estudio la existencia de una cierta “opulencia primitiva” en la vida social de esos cazadores-recolectores, los cuales empleaban para su subsistencia menos energía *per cápita* que cualquier otra organización socioeconómica. “Asegurar que los cazadores eran opulentos significa negar entonces que la condición humana es una tragedia decretada donde el hombre está prisionero de la ardua labor que significa la perpetua disparidad entre sus carencias ilimitadas y la insuficiencia de los medios”<sup>595</sup>. Las tesis de Sahlins implican, ciertamente, un ataque frontal a uno de los pilares medulares del edificio teórico de la economía liberal formalista, el mito de la escasez universal. Pero

---

<sup>594</sup>Sahlins, M.: *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, p. 55.

<sup>595</sup>Ibíd. p. 13.

también supone atacar un prejuicio productivista que concibe toda organización económica como inherentemente destinada a la máxima explotación de las fuerzas y los recursos productivos.

En muchas economías del pasado arcaico y antiguo no podía localizarse una inversión máxima de energía y trabajo, pues la producción de excedentes no es una invariante universal de toda organización social; la máxima explotación de las “fuerzas productivas”, la escasez de medios, el deseo insaciable por sacarle el mayor rendimiento posible a toda situación y el infinito apetito adquisitivo son elementos que sólo emergen de manera co-implicada en determinados marcos institucionales muy modernos. “La escasez es el juicio dictado por nuestra economía y, por lo tanto, también el axioma que rige nuestra Economía: la aplicación de medios insuficientes frente a fines alternativos para obtener la mayor satisfacción posible en determinadas circunstancias. Y es precisamente desde esta ansiosa perspectiva que volvemos la mirada hacia los cazadores. Si el hombre moderno, con todas sus ventajas tecnológicas, carece todavía de recursos, ¿qué posibilidad tiene entonces este salvaje desnudo con su arco insignificante y sus flechas? Habiéndole atribuido al cazador impulsos burgueses y herramientas paleolíticas juzgamos su situación desesperada por adelantado”<sup>596</sup>. En dichas organizaciones no hay escasez, no hay capacidad de trabajo aprovechada al máximo (un “máximo” que se considere siempre irremediablemente insuficiente), y tampoco hay excedentes potenciales desaprovechados. Ese hombre primitivo no es un “protoburgués” al acecho de aprovechar al máximo todas las circunstancias productivas que se le presentan, y por lo tanto no vive calculando en todo momento cómo obtener el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo invertido.

Al respecto de lo cual, el gran antropólogo de la economía Melville Herskovits, ya citado en esta investigación, decía lo siguiente: “El alimento, el medio más elemental para la satisfacción de las necesidades de la vida, nos ofrece en este punto el caso más llamativo. Nada sería tan lógico, en efecto, como esperar que los recursos se explotasen hasta el máximo para poder hacer frente a la más vital de las necesidades, que es el comer. Sin embargo, no ocurre así, y los datos que poseemos de gran número de sociedades demuestran que las razones de ello radican casi siempre en ciertos aspectos de la cultura que se hallan totalmente al margen de la esfera económica. Vemos que en el consumo, incluso cuando se trata de necesidades tan elementales, influyen, cuando no

---

<sup>596</sup>Ibíd. p. 16.

lo determinan directamente, toda suerte de tradiciones acerca de lo que es y lo que no es conveniente para la alimentación humana. En todos los pueblos de esta clase nos encontramos con tabús que van desde las prohibiciones individuales hasta las prescripciones impuestas por el orden totémico y con ideas perfectamente irracionales – irracionales, queremos decir, desde el punto de vista de los supuestos de que debe partir el razonamiento de los propios nativos– que vedan el consumo de ciertos productos consumibles”<sup>597</sup>. La determinación normativo-cultural prefigura hasta el consumo de proteínas, valdría decir, y esto puede producir conductas aparentemente irracionales desde el punto de vista de una racionalidad moderna que sólo sabe ser maximizadora y productivista en cada ocasión; pero es precisamente esa razón productivista la que ha supuesto una rareza etnográfica y civilizatoria en la historia de las culturas humanas.

Tales esquemas, por lo tanto, no funcionan allí donde no existen las condiciones institucionales que produzcan ese comportamiento, esa “psicología”. Continúa Sahlins: “Uno siente la tentación de decir que el cazador es un «hombre antieconómico». Por lo menos en lo que respecta a los artículos no esenciales para la subsistencia, es lo opuesto a la clásica caricatura immortalizada en la primera página de cualquier tratado sobre Principios generales de la Economía. Sus apetencias son escasas y sus medios abundantes (en relación) [...] En esta relación del cazador con los bienes terrenales hay un aspecto muy claro e importante. Desde la perspectiva interna de la economía, es erróneo afirmar que las necesidades están «restringidas», los deseos «reprimidos» e incluso que la noción de fortuna es «ilimitada». Dichas afirmaciones implican de antemano la noción de Hombre Económico y una lucha del cazador con su propia naturaleza inferior dominada finalmente por un voto cultural de pobreza. Esas palabras implican el renunciamiento a una posibilidad de adquisición que en realidad nunca llegó a desarrollarse, una supresión de deseos en los que nunca se pensó. El Hombre Económico es una invención burguesa [...] No se trata de que los cazadores y recolectores hayan dominado sus «impulsos» materialistas, sino simplemente de que nunca hicieron de ellos una institución.”<sup>598</sup>. En efecto, nunca quedó institucionalizada, en dichos órdenes culturales, esa forma específica de relacionarse substantivamente con el medio material que se basa en la máxima explotación del medio y en la obtención del máximo rendimiento productivo.

---

<sup>597</sup>Herskovits, M.: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 246.

<sup>598</sup>Sahlins, M.: *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977, p. 26.

Podría argumentarse que ni siquiera es del todo correcto decir que en estas tribus los hombres “interrumpen el trabajo productivo” para dedicarse a otras actividades “antieconómicas”, como puedan ser los rituales y las festividades. Tal dicotomía, en el interior de dichas formas sociales, es simplemente inexistente. “Es necesario despojarse de prejuicios para considerar los abandonos periódicos del «trabajo» por el «ritual» que realizan gentes como los Tikopoianos o los Fijianos, ya que sus categorías lingüísticas no conocen esa distinción, y conciben a las dos actividades como algo lo suficientemente serio para merecer una denominación común [...] ¿Y qué pensaremos de esos aborígenes australianos –los Yir Yiront– que no discriminan entre «trabajo» y «juego»?»<sup>599</sup>. Las categorías que rigen en una sociedad de mercado son intraducibles a sociedades cuyo sustento material se reproduce y organiza a través de otras instituciones ajenas al mecanismo del mercado; en éstas últimas, por ejemplo, puede no existir una diferenciación funcional nítida entre la esfera del trabajo económico productivo y la esfera de la festividad religiosa y ritual. Y, en ese sentido, el tiempo de la vida comunitaria está integrando todas esas actividades en un mismo decurso.

Para terminar con este epígrafe creemos que merece la pena poner todo lo anterior en relación con las reflexiones de un pensador incisivo y sugerente, cuya trayectoria intelectual bien puede encontrar su hilo conductor en la lucha contra la hegemonía del economicismo<sup>600</sup>. Hablamos de Georges Bataille y de sus teorizaciones acerca de lo que él denominaba “gasto improductivo”, término que venía a dinamitar buena parte de los presupuestos de la antropología formal y, más ampliamente, de ese racionalismo económico contra el que siempre combatió Karl Polanyi. Decía Bataille en 1949: “La actividad humana no es enteramente reducible a procesos de producción y conservación, y la consumición puede ser dividida en dos partes distintas. La primera, reducible, está representada por el uso de un mínimo necesario a los individuos de una sociedad dada para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva. Se trata, pues, simplemente, de la condición fundamental de esta última. La segunda parte está representada por los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas. Por ello, es necesario reservar el nombre de *gasto* para estas formas improductivas, con

---

<sup>599</sup>Ibíd. p. 82.

<sup>600</sup>Campillo, A.: *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Comares, Granada, 2001.

exclusión de todos los modos de consumición que sirven como medio de producción”<sup>601</sup>. Más allá del gasto destinado a una posterior re-apropiación de lo invertido (rendimiento), existe un gasto improductivo que puede representarse gráficamente con la imagen del derroche gratuito del juego y la fiesta pero que remite, de una manera más extensa y significativa, a todas las dimensiones no-maximizadoras y no-economizadoras de la vida social humana.

### **8.5 Los mitos del interés propio universal y de la razón calculadora omnipresente**

En Kant, como es bien conocido, podemos encontrar, en el contexto de sus escritos sobre filosofía de la historia, pasajes que nos hablan de una inclinación de los hombres a la individuación conflictiva, concibiendo una suerte de antagonismo de los intereses del que se sirve la Naturaleza para llevar a término el desarrollo de todas los talentos de los que el hombre es potencialmente capaz. Ciertamente, nos dice el filósofo alemán, que el hombre posee también una tendencia innegable a la socialización, y es a través de esta paradójica condición conflictiva como se van apuntalando los logros civilizatorios de la especie humana. “Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier”<sup>602</sup>. Las fuerzas creadoras del hombre emergen en ese antagonismo conflictivo, y es su insociable sociabilidad la que permite, a pesar de todo, hacer emerger lo que de otra manera dormiría en una pusilánime vida animalesca. Las fuerzas del progreso histórico radicarían, por lo tanto, en la tendencia del hombre a afirmar sus intereses por encima de los intereses ajenos, trabando una sociabilidad ineludiblemente vertebrada por antagonismos individuales que pugnan entre sí.

Al tratar de semejantes cuestiones, parece ineludible remitirse a esos pasajes de Adam Smith en *The theory of moral sentiments* en los cuales el gran teórico escocés describe el deseo de obtener riquezas, honores y placeres como un motivo siempre presente en la naturaleza humana; es éste uno de los fundamentos teóricos de más largo alcance en el

---

<sup>601</sup>Bataille, G.: *La parte maldita, precedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987, p. 28.

<sup>602</sup>Kant, I.: *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 9.

pensamiento liberal secular. Ese deseo así postulado por Smith aparece como un factor inmovible en la conducta de los hombres a lo largo de las distintas eras, siendo así que coadyuvó decisivamente al desarrollo mismo de la civilización humana. No hablamos, en ese sentido, de un mero rasgo epocal, sino de un constitutivo básico de la acción humana en general, es decir, un principio indeleble que la naturaleza ha depositado en la constitución misma de los hombres para espolear su acción incesante. “Y está bien que la naturaleza nos engañe de esa manera. Esta superchería es lo que despierta y mantiene en continuo movimiento la laboriosidad de los humanos”<sup>603</sup>. Ese impulso inmovible hacia la satisfacción de las propias necesidades materiales que, insistimos, radica inherentemente en la naturaleza humana, fue el que lanzó a los hombres a labrar los campos, a construir ciudades y a desarrollar las artes y las ciencias; y justo una página después Adam Smith acuña una de las metáforas más inmortales de la historia de las ciencias sociales, la famosa “mano invisible” que articula los egoísmos individuales en un bienestar colectivo no perseguido por unos individuos que buscaban sólo su propio y particular beneficio.

Estábamos justo en la mitad del siglo XVIII; y lo que ahora queremos destacar es esa concepción de una naturaleza humana constituida por una capacidad inagotable de emitir deseos y por un impulso racional irrefrenable a poner los medios necesarios para satisfacerlos.

Esta facultad infinita de desear aparece como transhistórica pues rebasa todo particularismo epocal, como decíamos hace un momento, ya que de hecho se convierte en el elemento galvanizador y dinamizador del progreso de la civilización humana, según señalaba Smith. Otro hombre del siglo XVIII, el filósofo francés D’Helvétius, también situaba el interés en el centro mismo del mecanismo humano, y en su *De l’Esprit*, aparecida un año antes de la citada obra de Smith, establecía una legalidad para la conducta humana que tenía por principio fundamental la afirmación del *interés propio*. “Si bien el universo físico está sometido a las leyes del movimiento, el universo moral no lo está menos a las del interés. El interés es, sobre la tierra, el poderoso mago que cambia a los ojos de todas las criaturas la forma de todos los objetos [...] Este principio es tan conforme con la experiencia, que sin entrar en un examen más largo creo tener derecho de concluir que el interés personal es el único y universal apreciador del mérito de las acciones de los hombres”<sup>604</sup>. La formulación del interés propio

---

<sup>603</sup>Smith, A.: *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2011, p. 323.

<sup>604</sup>D’Helvetius, C. A.: *Del espíritu*, Editora Nacional, Madrid, 1983, p. 135.

concebido como un móvil esencial y constitutivo de la acción y la valoración humanas aparece ya formulado muy nítidamente a mediados del siglo XVIII, y a ambos lados del Canal de la Mancha, como acabamos de ver.

Saltemos ahora casi doscientos años. Richard Thurnwald, en su obra *Economics in Primitive Communities* de 1932, muy influyente en el devenir de la obra de Karl Polanyi, lanzaba un explícito aldabonazo contra la mitología del interés propio universal. “El aspecto característico de la economía primitiva es la ausencia de todo deseo de obtener beneficios con la producción o el intercambio”<sup>605</sup>. En estas dos líneas ya puede apreciarse un contraste brutal con las afirmaciones de Smith, D’Helvétius y tantos otros, como ahora iremos viendo. No obstante, podría llamar mucho la atención que la nota diferencial de un tipo de formaciones sociales esté constituida nada menos que por una ausencia; y en efecto, dicha ausencia no puede por sí sola instituir ninguna positividad. Pero lo que Thurnwald estaba tratando de prevenir era, en todo caso, la proyección de determinados esquemas de pensamiento y comportamiento a sociedades que les eran totalmente ajenos. Y, como corolario de ese mismo movimiento de contraste, puede llegar a comprobarse que los móviles de la acción que predominantemente informan la conducta social moderna no son ni naturales ni inevitables, con todas las consecuencias morales y políticas que de semejante conclusión se derivan.

Lo que Karl Polanyi y otros desearon recalcar de manera tajante y contundente fue que el rasgo normativo-práctico de la maximización no ha sido la regla que ha determinado invariable y universalmente toda economía humana. Más bien al contrario, lo que puede colegirse de manera ya sobradamente documentada es que siempre existieron otros apremios (políticos, estéticos, religiosos) que habían de catalizar la acción social de manera preponderante, siendo así que el apremio puro y reductivamente económico-maximizador (instalado de manera cuasi-total y omnipresente en el tejido de múltiples relaciones sociales) es un fenómeno exclusivamente moderno, propio de una sociedad institucionalmente reducida a un mercado totalizador. El mito del “primitivo hombre trocador”, en ese sentido, constituye una de las principales falacias que fundamentan la construcción liberal de la historia económica de la humanidad. “Un pensador de la talla de Adam Smith sugirió que la división del trabajo en la sociedad dependía de la existencia de mercados, o de «la propensión del hombre a intercambiar una cosa por

---

<sup>605</sup>Citado por Polanyi en *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 334.

otra». Esta frase generaría más tarde el concepto del Hombre económico. *A posteriori* podemos decir que ninguna mala apreciación del pasado resultó jamás tan profética del futuro. Porque hasta la época de Smith, esa propensión no había aparecido en una escala considerable en la vida de ninguna comunidad conocida, y en el mejor de los casos había sido un aspecto subordinado de la vida económica; pero 100 años más tarde estaba en su apogeo un sistema industrial en la mayor parte del planeta, lo que en la práctica y en la teoría implicaba que la humanidad se veía arrastrada por esa propensión particular en todas sus actividades económicas, si no es que también en sus aspiraciones políticas, intelectuales y espirituales”<sup>606</sup>. Este párrafo de Polanyi condensa de manera significativa algunas de sus más importantes y nucleares críticas al pensamiento económico liberal. Rechaza de un modo taxativo el presupuesto de una tendencia natural del hombre, en general, al intercambio con ánimo de ganancia. En primer lugar, porque ello supondría una visión estática de la naturaleza humana, como si ésta siempre hubiese albergado, en todo tiempo y lugar, una misma estructura de comportamiento. No hay principios universales y eternos de la praxis humana que se hayan dado desde el albor de los tiempos en todas las formaciones históricas. La estructura de la acción y su motivación última no emanan de una naturaleza humana universal, sino que dicha estructura y motivación dependen en cada caso de las condiciones histórico-institucionales dentro de las cuales tiene lugar dicha acción. Y la moderna sociedad de mercado, desde luego, supuso una transformación histórico-institucional abrupta e insólita, cuyas consecuencias tuvieron un largo recorrido y cuyos efectos hubieron de llegar a producir no ya sólo una buena dosis de violencia histórica, sino también una merma o una corrosión de la mismísima consistencia antropológica de las gentes comunes arrojadas a los hornos de aquella nueva economía. Polanyi abordará esa violencia histórica y esa corrosión antropológica.

La racionalidad del comportamiento se ajusta a la normatividad de las instituciones sociales, las cuales no siempre han predeterminado una norma de acción social basada en la maximización de las ganancias personales. Es más, *casi nunca lo han hecho*. Desde tal perspectiva, en la que el significado de los comportamientos se deriva de la inserción de éstos en conglomerados institucionales dados, las acciones que desde un prisma tamizado por la ideología economicista moderna podrían aparecer como

---

<sup>606</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 91.



completamente irracionales (por “anti-económicas”, precisamente) aparecen no obstante revestidas de positividad y significación propia.

Cabría sostener de manera fundada, por lo tanto, que no siempre el sustento material de una sociedad se vehiculó a través del puro deseo de ganancia individual, ni siquiera a través de acciones específicamente económico-utilitarias. Y esa es una de las tesis fundamentales de Polanyi. “En algunos pueblos primitivos la vida pública está mucho más desarrollada que en las actuales sociedades occidentales. Festivales, festines ceremoniales, solemnidades religiosas, funerales, visitas de jefes, cosechas y otras celebraciones, ofrecen incontables ocasiones para la distribución a gran escala de alimentos y, a veces, incluso de artículos manufacturados”<sup>607</sup>. La circulación de bienes y servicios se podía efectuar a través de un abigarrado complejo de dispositivos sociales que nada tienen que ver con un intercambio destinado a la ganancia.

El interés propio, ese gran fetiche ideológico agitado sin descanso por toda la tradición liberal, podía existir en las culturas premodernas bajo alguna modalidad restringida, ciertamente; pero resulta ya evidente que en semejantes sociedades predominan formas de integración regidas ante todo por distintos tipos de reciprocidad y redistribución. Pero, en cualquier caso, lo que Polanyi desea recalcar es que los intereses estrictamente económicos o puramente adquisitivos son secundarios con respecto a otro tipo de intereses, como puedan ser tal vez la obtención de gloria, estatus o renombre. El interés, como categoría social amplia, no siempre coincidió con el “interés puramente económico”, y tal vez sólo en la sociedad de mercado tal identificación empieza a producirse de una manera ostensible y recurrente.

Una vez más, encontramos en el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss un punto de vista enteramente análogo al polanyiano. “Ha sido necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que hayan entrado en vigor, elevándose a la categoría de principios, las nociones de beneficio y de interés. Se puede precisar la fecha del triunfo de la noción de interés individual. Sólo muy difícilmente y por perífrasis, se pueden traducir estas palabras al latín, al griego o al árabe. Incluso los hombres que escribieron en sánscrito, que utilizaban la palabra *artha*, bastante análoga a nuestra idea de interés, tenían otra idea del interés, como también de las otras categorías de la acción. Los libros sagrados de la India clásica dividían las actividades humanas, según estuvieran motivadas por la Ley (*dharma*), el interés (*artha*) o el deseo (*kama*), pero se trataba

---

<sup>607</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 114.

sobre todo del interés político, del de los reyes, brahmanes, ministros o del interés del reino o de cada casta (...) Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre un “animal económico”, pero todavía no somos todos seres de este tipo (...) El *homo economicus* no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir (...) El hombre, durante mucho tiempo, ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina, una máquina complicada de calcular”<sup>608</sup>. La concepción de un puro “interés propio”, en un sentido estrechamente económico-maximizador, es una categoría sólo excogitada en el mundo moderno.

Estamos hablando, en cualquier caso, de un proceso de transformación histórico-cultural amplia y profunda por la cual, en determinadas regiones del planeta, la noción absolutizada del puro interés económico entra a perfilar de manera esencial los marcos racionales y axiológicos; y puede afirmarse que el moderno hombre económico, antes que nada, es un hombre que calcula. Y dicha configuración, hemos de insistir, es un hiato civilizatorio sin paragón, a la vez que una quiebra histórica y antropológica.

Werner Sombart, en su clásica obra *Der Bourgeois* aparecida en 1913, arremetía explícitamente contra la supuesta naturalidad del impulso ganancial. “Ya en otras ocasiones se me objetó con relación a esto que es de todo punto erróneo suponer que en algún momento de la Historia los hombres se hayan limitado exclusivamente a ganar el sustento, a asegurarse la «subsistencia», a cubrir sus elementales necesidades tradicionales. Alegan que en todos los tiempos ha latido en la «naturaleza humana» más bien el imperativo de ganar más y más, la tendencia a enriquecerse lo más posible. Hoy combato aún esta idea tan decididamente como antes y sostengo con mayor convicción que nunca que la economía precapitalista se hallaba efectivamente sometida al principio de la satisfacción de las necesidades, es decir, que con su actividad económica normal campesinos y artesanos no buscaban más que su subsistencia”<sup>609</sup>. La formación de lo que Sombart denomina “espíritu económico moderno” denota un proceso histórico-cultural por el cual el espíritu económico tradicionalista, como él lo llama, va quedando progresivamente dismantelado y reducido a su mínima expresión. Alude, en suma, al mismo proceso que Weber trataba de delimitar en su investigación histórica, como veremos enseguida.

Sombart define “espíritu económico” como el conjunto de facultades y actividades psíquicas que intervienen en la vida económica, las manifestaciones de la inteligencia,

---

<sup>608</sup>Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 256.

<sup>609</sup>Sombart, W.: *El burgués*, Alianza, Madrid, 1977, p. 24.

los rasgos del carácter, los juicios de valor y los principios que determinan y regulan dicha vida. Y asevera de manera tajante que el espíritu económico que ha animado y anima a los hombres ha sido muy *diverso* a lo largo de la historia, irreductiblemente diverso podríamos decir; dicha diversidad quebranta la imagen del hombre económico universal. “[...] La vieja concepción de una «naturaleza económica» del hombre, del *economical man*, a quien los clásicos consideraban simplemente «hombre económico», pero que ha sido desenmascarado por nosotros ya hace tiempo como el «hombre económico capitalista». No. La primera premisa para un correcto entendimiento de los fenómenos económicos es comprender que el espíritu de la vida económica (en el sentido en que se entiende aquí esta expresión) puede ser esencialmente distinto; lo cual quiere decir, para precisarlo de nuevo, que las cualidades psíquicas exigidas en cada caso para la ejecución de las acciones económicas son tan diversas como las directrices y principios por los que se rige esta actividad. Yo afirmo que el «espíritu» que anima a un moderno empresario norteamericano es distinto del que dominaba a un artesano de antaño”<sup>610</sup>. Por otro lado, hemos de tener presente que Sombart, en algunos momentos de su obra, parece hipostasiar una suerte de “hombre natural precapitalista” que hubiera podido permanecer anclado en una comunidad cuya vida económica estuviese durante lustros animada por un espíritu económico tradicionalista, de no haber sido por la configuración de ese “mundo burgués” que vino a desbancar trágicamente a aquel viejo universo.

Pero prescindiendo de dicha idealización del pasado precapitalista, no obstante, la obra de Sombart representa un buen intento por comprender el “espíritu capitalista” como un espíritu no-natural y no-universal; siendo así, de igual modo, que las notas que definen dicho espíritu surgido históricamente (sepultando, no sin violencia, otros espíritus económicos existentes), notas entre las cuales figura de manera medular el “impulso natural hacia el intercambio con ganancia” y la “maximización del interés individual”, también son el resultado de una enorme mutación histórica y espiritual que trajo al escenario de la historia un *ethos* económico inaudito e inédito.

En ese sentido, Max Weber estudió la disolución de la comunidad doméstica, que podemos rastrear en la raíz de ese complejo proceso histórico que acabó decantando la emergencia de unas modernas sociedades progresivamente mercantilizadas, uno de cuyos efectos más decisivos consistió en el hecho de que las gentes iban apareciendo de

---

<sup>610</sup>Ibíd. p. 14.

forma creciente cada vez más como átomos desligados de la normatividad doméstico-comunitaria; sujetos atomizados, por lo tanto, cuya acción aparecía en buena medida motivada por una creciente calculabilidad de los intereses meramente individuales. Dice en su *Economía y sociedad* el gran historiador y sociólogo alemán: “Los motivos internos y externos que condicionan la contracción de la amplísima autoridad doméstica se incrementan en el curso del desarrollo de la cultura. Desde dentro actúa el desarrollo y diferenciación de las capacidades y necesidades en unión con el aumento cuantitativo de los medios económicos. Pues con la multiplicación de las posibilidades de vida el individuo soporta cada vez con mayor dificultad la unión en formas rígidas de vida, indiferenciadas, que prescribe la comunidad, y apetece de modo creciente formar su vida individual y gozar según le plazca del producto de su trabajo”<sup>611</sup>. Dicho proceso, señala Weber, acabó cristalizando también, y de forma decisiva, en la sanción jurídica que termina delimitando la *casa* y el *negocio* como ámbitos distintos. “[...] el factor decisivo del desarrollo no es la separación *espacial* de la economía doméstica con respecto al taller y la tienda [...] Sino la separación «contable» y «jurídica» de la «casa» y el «negocio» y el desarrollo de un derecho acomodado a esta separación: registros mercantiles, desvinculación familiar de la asociación y de la firma [...] El hecho de que este desarrollo fundamental sea propio del Occidente –y que sólo en Occidente se haya desarrollado, ya en la Edad Media, con todas las formas jurídicas que prevalecen en nuestro derecho mercantil actual, y del todo extrañas al sistema jurídico de la Antigüedad, a pesar de su capitalismo que, en alguna época, tuvo un desenvolvimiento cuantitativo extraordinario–, entra en el círculo de esos fenómenos numerosos que señalan con la mayor claridad el carácter *cualitativamente* único que corresponde a la evolución del capitalismo *moderno*”<sup>612</sup>. En cualquier caso, queremos destacar que sólo en semejante contexto había podido ir emergiendo un tipo de individualidad histórica que sustentara una actividad económica desvinculada de la protección doméstica y desgajada igualmente de las finalidades impuestas por la coacción normativa familiar. No podemos dejar de señalar, al mencionar este decisivo proceso, que al mismo tiempo se produce una “devaluación y feminización del trabajo reproductivo”<sup>613</sup>, como bien señala Silvia Federici, aspecto que sin duda resultará determinante en la configuración

---

<sup>611</sup>Weber, M.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 306.

<sup>612</sup>Ibíd. p. 310.

<sup>613</sup>Federici, S.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010, p. 113.

de la moderna economía de mercado. “Con la desaparición de la economía de subsistencia que había predominado en la Europa pre-capitalista, la unidad de producción y reproducción que había sido típica de todas las sociedades basadas en la producción-para-el-uso llegó a su fin; estas actividades se convirtieron en portadoras de otras relaciones sociales al tiempo que se hacían sexualmente diferenciadas. En el nuevo régimen monetario, sólo la producción-para-el-mercado estaba definida como actividad creadora de valor, mientras que la reproducción del trabajador comenzó a considerarse algo sin valor desde el punto de vista económico [...] Pero la importancia económica de la reproducción de la mano de obra llevada a cabo en el hogar, y su función en la acumulación del capital, se hicieron invisibles, confundiéndose con una y designándose como «trabajo de mujeres»”<sup>614</sup>. Pero no debe olvidarse, a resultas de lo dicho, que ese trabajo no remunerado que puede denominarse reproductivo-hogareño-doméstico, es asignado a las mujeres tras la ruptura de la unidad económica doméstica, y se trata, es importante recalcarlo, de una asignación histórico-cultural que no responde a ninguna necesidad física o propiedad natural, como quisieran algunos liberales prominentes del tipo Herbert Spencer<sup>615</sup>. Ese trabajo reproductivo-hogareño-doméstico no remunerado, decíamos, a pesar de no figurar explícitamente en la relación capital-trabajo y no producir, por ello mismo, valor mercantil, es apropiado no obstante por el proceso acumulativo de capital.

La disolución de la economía doméstica, que da pie a la emergencia de una economía cada vez más monetaria, produce por lo tanto al mismo tiempo una nueva diferenciación sexual en el ámbito de lo reproductivo y lo productivo, y precisamente en tanto que estos dos elementos empiezan a quedar cada vez más escindidos; en dicha escisión histórica, la producción para el mercado se impone como la única fuente de verdadero valor económico, y en dicho ámbito va cristalizando una racionalidad social cada vez más atomizada y calculadora. Pero ello no debe hacernos olvidar que semejante proceso histórico depende a su vez de la escisión que mencionábamos hace un momento y por la cual lo reproductivo, permaneciendo ahora desvinculado de lo productivo, queda reasignado al ámbito de lo femenino. Una reasignación, material y simbólica, que siempre ha de ser entendida en clave de sometimiento patriarcal.

---

<sup>614</sup>Ibíd. p. 112.

<sup>615</sup>Spencer, H.: *Abreviatura de Principios de Sociología. II*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947, p. 203.

Volviendo al asunto de la emergencia histórica de una subjetividad predominantemente calculadora, no podemos dejar de mencionar que también Simmel mostraba cómo la vida del espíritu en las grandes urbes, principales sedes de la experiencia moderna, se iba reduciendo a un entendimiento puramente calculador. La extensión implacable de la economía monetaria había ido convirtiendo progresivamente todas las dimensiones de la vida cultural y espiritual en meras funciones economizadoras y mercantiles. “Es interesante un último rasgo en la construcción del estilo de la época contemporánea, cuyo racionalismo hace patente la influencia del dinero. Las funciones espirituales, con cuya ayuda la época moderna da cuenta del mundo y regula sus relaciones internas – tanto individuales como sociales– se pueden designar, en su mayor parte, como funciones de cálculo. Su ideal epistemológico es comprender el mundo como un ejemplo de contabilidad, y aprehender los procesos y las determinaciones cualitativas de las cosas en un sistema de números y, así, Kant cree que en la filosofía de la naturaleza, la única ciencia es la que se pueda dar en configuración matemática. Y no solamente se pretende alcanzar espiritualmente el mundo corporal con la balanza y la medida, sino que el pesimismo y el optimismo pretenden determinar el valor de la vida mediante un equilibrio de felicidad y dolor, buscando, al menos, como ideal máximo, la determinación numérica de ambos factores”<sup>616</sup> Y, un poco más adelante, prosigue. “El rasgo psicológico de la época, aquí analizado, que se muestra en oposición tan manifiesta frente a las esencias impulsivas, totalizadoras o sentimentales de épocas pretéritas, parece encontrarse en una relación causal estrecha con la economía monetaria. Ésta justifica, en función de su propia esencia, la necesidad continua de operaciones matemáticas en la circulación económica cotidiana. Las vidas de muchos seres humanos están caracterizadas por esta posibilidad de determinar, equilibrar, calcular y reducir valores cualitativos a otros cuantitativos. La introducción de la valoración en dinero, que enseñó a determinar y especificar todo valor, incluso en sus diferencias mínimas de céntimos, había de conceder una exactitud mayor y una determinación más clara a los límites en los contenidos de la vida”<sup>617</sup>. Entendimiento puramente calculador, economía monetaria, intelectualismo, concepción racionalista del mundo, egoísmo práctico como corolario ineludible de la pura inteligencia estratégica, individualismo, atomización social, utilitarismo moral, la claudicación de toda valoración cualitativa en la determinación objetiva de lo cuantitativo, la preponderancia

---

<sup>616</sup>Simmel, G.: *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003, p. 574.

<sup>617</sup>Ibíd. p. 575.

absoluta del valor de cambio sobre toda otra fuente de valor: todos estos elementos aparecen íntimamente correlacionados en ese magma del espíritu moderno desmenuzado por Simmel<sup>618</sup>. Pero lo que aquí queremos señalar a través de su obra es, precisamente, esa transformación de la condición humana fraguada en las dinámicas de una economía monetaria moderna y todos los efectos concomitantes que con ella se entremezclan y retroalimentan.

Macpherson, en su ensayo acerca de los orígenes modernos de lo que él denomina “individualismo posesivo”, busca las raíces intelectuales del mismo ya en las caracterizaciones hobbesianas. “El hombre que presenta Hobbes en los capítulos iniciales del *Leviatán* ha de ser más fácilmente comprensible para nosotros que para sus contemporáneos, pues ese hombre es muy parecido a una máquina automática. No solamente es un autómatasino que se dirige por sí mismo. Tiene dentro de sí un equipo por el cual modifica su movimiento como respuesta a las diferencias del material que usa y al impacto, o incluso al impacto esperado, de otra materia sobre él. Los cinco primeros capítulos del *Leviatán* describen los componentes de este equipo (...) El sexto capítulo del *Leviatán* introduce la orientación general u objetivo impuesto a la máquina. La máquina trata de perpetuar su propio movimiento. Lo hace moviéndose hacia las cosas de las que calcula que conducirán a su movimiento continuado y alejándose de las que no llevan a él. El movimiento de acercamiento se llama apetito o deseo, y el de alejamiento se llama aversión”<sup>619</sup>. El hombre es concebido como una máquina cuyo objetivo siempre se encamina a perpetuar el propio movimiento, esto es, a acrecentar su potencia, a maximizar su bienestar, a asegurar su autoconservación; el principio de su acción, determinado por apetitos y aversiones, siempre se dirige a la obtención del objeto de los primeros y a la evitación del objeto de las segundas. Y la razón que *calcula* para ejecutar dicha tarea es el principal resorte del equipo, esto es, de la máquina humana.

Y en efecto, la identificación de razón y *cómputo* aparecía nítida y explícitamente expresada en Hobbes, como podemos comprobar en de manera palmaria en algunos de sus pasajes. “Cuando un hombre *razona*, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por *adición* de partes; o concebir un residuo, por *sustracción* de una suma respecto a

---

<sup>618</sup> Resulta muy interesante explorar la comprensión del “hombre económico moderno”, tamizado por la objetivación económico-técnica de sus contenidos vitales, como una estructura isomorfa al hombre ético kantiano. Para ello nos remitimos al importante trabajo de Natalia S. García Pérez, “El «hombre entero» de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria”, *Ágora*, Vol.31, nº 1, 2012, pp. 61-83.

<sup>619</sup> Macpherson, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005, p. 41.

otra [...] En cualquier materia en que exista lugar para la *adición* y la *sustracción* existe también lugar para la *razón*: y dondequiera que aquéllas no tengan lugar, la *razón* no tiene nada que hacer”<sup>620</sup>. Ejercer la razón es, de ese modo, básicamente un operar mediante el cálculo, y en ese sentido, la razón es sólo una forma aplicable a aquellas materias susceptibles de ser manejadas mediante el cómputo; pero dicha computación, y esto es lo que más nos interesa, sólo está dirigida a la conservación y perpetuación de la máquina.

Lo que podemos ya ver de una manera nítida en esta tradición de pensamiento es la imbricación de cálculo e interés, que figuran además como principios constitutivos de la máquina humana. El largo recorrido de dicha tradición es inabarcable, y sus efectos se dejarán sentir secularmente<sup>621</sup>. Pero, a juicio de Macpherson, esta naturaleza humana maquínica que Hobbes describe no es el punto de partida abstracto del que parte todo su razonamiento; por el contrario, dicha concepción de la naturaleza humana es el *resultado* al que se llega después de descomponer el orden social que tiene delante (la incipiente sociedad mercantilista) hasta sus elementos más simples. Una vez llegado a esos elementos simples, procede de nuevo a una recomposición sintética, la cual se corresponde ya a la teoría política propiamente hobbesiana, esto es, a la postulación del orden político más adecuado una vez establecidos los principios que rigen el movimiento de esos átomos-máquinas que son los hombres individuales.

Pero, y esto es lo esencial para nosotros, esa visión de sujetos atomizados calculadores y maximizadores de utilidad no deberían ser comprendidos al modo de una naturaleza humana inmutable y universal de la que partiera el ulterior análisis social, sino como la resultante de descomponer un orden social previo muy concreto, el propio de la naciente sociedad mercantil.

En realidad, el postulado que Hobbes estaba analizando desde el principio era la naturaleza del hombre civilizado. Pues el método analítico-sintético, que tanto admiraba en Galileo y que él mismo adoptó, consistía en descomponer la sociedad existente en sus elementos más simples y recomponer luego estos mismos elementos en un todo lógico. Por tanto se trataba de disolver la sociedad existente en los individuos existentes, y luego de disolver estos últimos en los elementos primarios de su movimiento. Hobbes no nos lleva con él a través de la parte analítica de su pensamiento, sino que comienza con el resultado y sólo nos muestra la parte sintética. El orden de este pensamiento va del hombre en sociedad al hombre como sistema mecánico de

---

<sup>620</sup>Hobbes, T.: *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 32.

<sup>621</sup>Rescher, N.: *La racionalidad*, Tecnos, Madrid, 1993.



materia en movimiento, y sólo a continuación vuelve de nuevo al necesario comportamiento social del hombre. Sin embargo Hobbes únicamente presenta a sus lectores la segunda mitad de este recorrido. Y como empieza su presentación (en el *Leviatán* y en los *Elementos*) con el análisis fisiológico y psicológico del hombre como sistema de materia en movimiento, el lector puede olvidar que toda la construcción tiene su fuente en el pensamiento de Hobbes sobre los hombres civilizados<sup>622</sup>.

Esos sujetos, lejos de constituir el dato primigenio, serían en todo caso el resultado de un orden social que los produce.

La presentación de la desnuda naturaleza humana efectuada por Hobbes, en la que los hombres aparecen como átomos-máquinas equipados, entre otras cosas, con una racionalidad puramente calculadora puesta al servicio de la propia supervivencia y de la maximización de los propios intereses y apetitos, esa presunta “naturaleza humana desnuda”, decimos, y así lo sugiere Macpherson creemos que de una manera totalmente acertada, toma todas sus características de la sociedad histórica que empieza a emerger antes los ojos del propio Hobbes. “(...) sólo una clase de sociedad, a la que llamo sociedad posesiva de mercado, satisface las exigencias del razonamiento de Hobbes”<sup>623</sup>. Sólo tomando como modelo de sociedad dicha sociedad incipiente pero crecientemente mercantilizada puede llegar a obtenerse analíticamente un tipo de individuo como el que acabamos de describir.

Es tarea imprescindible rastrear las raíces histórico-filosóficas y recorrer todos los tramos del desarrollo de esa subjetividad reductivamente calculadora. Nuestra intención no puede ser, ya que semejante tarea desbordaría con creces los límites de esta investigación, realizar una reconstrucción exhaustiva de semejantes raíces, pero sí de situar algunos de los elementos histórico-culturales, ideológicos y filosóficos que se van ensamblando para llegar a constituir eso que Polanyi denominará *racionalismo económico*.

Por ello, hemos de trasladarnos ahora al universo decimonónico, pues resulta muy pertinente presentar, en este recorrido imprescindible, a John Stuart Mill. El gran pensador inglés proponía un principio psicológico inherente a la naturaleza humana, un principio que además había de servir desde un punto de vista metodológico como causa a partir de la cual inducir las leyes que rigen dentro de un determinado ámbito de los fenómenos sociales. “Hay, por ejemplo, una clase muy extensa de fenómenos sociales

---

<sup>622</sup>Macpherson, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005, p. 40.

<sup>623</sup>Ibíd. p. 55.

en que las causas inmediatamente determinantes son sobre todo las que obran por el intermedio del deseo de riquezas, y en que la principal ley psicológica en juego es esta ley bien familiar que consiste en preferir una ganancia mayor a otra menor [...] Razonemos tomando por punto de partida esta sola ley de la naturaleza humana y las principales circunstancias exteriores [...] a las cuales esta ley da posesión sobre el espíritu humano; podemos entonces explicar y predecir esta parte de los fenómenos de la vida social, en cuanto dependen únicamente de esta clase de circunstancias, abstracción hecha de toda otra influencia [...] Así se puede constituir una ciencia especial, que ha recibido el nombre de Economía política”<sup>624</sup>. El principio del máximo rendimiento, y la ley psicológica que se exterioriza en el deseo de ganancias, aparecen en esta concepción como elementos constitutivos que operan dentro de la naturaleza humana; y además, dicho principio puede ser metodológicamente utilizado como la causa actuante que encontramos siempre presente tras un sector importante de los fenómenos sociales, a los cuales otorga forma y significado.

Con Stuart Mill, entre otros, se opera la consumación del proceso que nos traemos entre manos. La economía política, como ciencia social autónoma recientemente constituida, emerge a través de la primordial introducción de una abstracción analítica por medio de la cual todo otro móvil o intencionalidad de la conducta humana, diversos al deseo de la máxima ganancia, han de ser expulsado del marco teórico. “La Economía política considera a la Humanidad como exclusivamente ocupada en adquirir y consumir la riqueza, y trata de mostrar cuál sería la marcha de la actividad de los hombres viviendo en el estado social, si este motivo (...) dominase absolutamente toda su conducta. Se ve a los hombres, bajo la influencia de este móvil, acumular la riqueza y servirse de esta riqueza para producir una riqueza nueva; sancionar por un contrato mutuo la institución de la propiedad; establecer leyes que impidan a los individuos atacar a la propiedad de otro, o por la violencia o el fraude; adoptar diferentes combinaciones para acrecentar la productividad de su trabajo (...) Estas operaciones, en su mayor parte, son el resultado de móviles múltiples; sin embargo, la Economía política las considera todas como dimanando del solo deseo de la riqueza. La ciencia económica, que trata así de investigar las leyes que rigen cada una de estas operaciones, colocándose en la hipótesis de que el hombre es un ser determinado por una necesidad de su naturaleza a preferir en toda ocasión una mayor riqueza a una menor (...) No es que ningún economista haya

---

<sup>624</sup>Mill, J. S.: *Sistema de lógica*, Daniel Jorro, Madrid, 1917, p. 912.

llevado el absurdo hasta suponer a la humanidad real así constituida: es que tal es el método que se impone a la ciencia”<sup>625</sup>. La acción humana, en efecto, es analizada como si sólo aquel principio, el deseo de riquezas y de máxima ganancia, actuase en la praxis humana.

Empero, habríamos de inquirir si esa ficción metodológica es sólo eso, una neutral abstracción analítica de esa particular ciencia social llamada economía política o si, por el contrario, tras ella hay todo un conglomerado ideológico legitimador acorde con un tipo social que estaba emergiendo y en el cual la humanidad sí empezaba, en efecto, a estar constituida efectivamente así, esto es, movilizada únicamente por un omnipotente deseo de riquezas y ganancias.

En efecto, hemos de manejar una importante hipótesis polanyiana, a saber, considerar que esa abstracción de la que habla Mill estuviese empezando a efectuarse históricamente en la sociedad industrial capitalista, una sociedad en la cual los móviles no-económicos empezaban a ser considerados rémoras periclitadas e irracionales, ya que sólo en una sociedad tal podía construirse epistémicamente un campo del conocimiento social específicamente regido por una legalidad económica autónoma. “Su procedimiento indispensable consiste en tratar este fin esencial y confesado como si fuera el fin único, pues de todas las hipótesis igualmente simples es la que se aproxima más a la verdad. La Economía se pregunta cuáles serían las acciones que este deseo suscitaría si en estos diferentes órdenes de actividad ejerciese su imperio sin participación [de otras causas]”<sup>626</sup>. Pero el aislamiento analítico de ese único móvil de la conducta, el principio de la máxima ganancia y el deseo de riquezas, se excogita precisamente en un contexto histórico en el que dicho móvil estaba empezando de facto a ser cada vez más el único móvil operante en la praxis sociocultural. Volveremos más adelante sobre este aspecto.

También en su *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, en un texto ya clásico, podemos leer las tan reproducidas aseveraciones utilitarias de Jeremy Bentham. “La naturaleza ha situado a la humanidad bajo el gobierno de dos dueños soberanos: *el dolor y el placer*. Sólo ellos nos indican lo que debemos hacer y determinan lo que haremos. Por un lado, la medida de lo correcto y lo incorrecto y, por otro lado, la cadena de causas y efectos están atados a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, en todo lo que decimos y en todo lo que pensamos: todos los esfuerzos que podemos hacer

---

<sup>625</sup>Ibíd. p. 913.

<sup>626</sup>Ibíd. p. 915.

para librarnos de esta sujeción, sólo servirán para demostrarla y confirmarla. Un hombre podrá abjurar con palabras de su imperio, pero en realidad permanecerá igualmente sujeto a él”<sup>627</sup>. Este principio de utilidad habría de ser, desarrollado el cuerpo de la economía política liberal hasta llegar a su enunciación neoclásica, uno de los pilares constitutivos de la antropología subyacente en las mencionadas conceptualizaciones liberales. “Se dice que algo estimula el interés, o que es *por* el interés de un individuo, cuando tiende a aumentar la suma total de los placeres; o, lo que es lo mismo, disminuye la suma total de sus dolores”<sup>628</sup>. Observamos, en efecto, una cuantificación de la motivación de la acción humana, pues elegimos modos diversos de actuación en función de la *suma total* de los placeres y los dolores. Y no puede ser de otra manera, pues tal ponderación es inherente a la naturaleza humana.

El principio de utilidad, arraigado de forma indeleble en nuestra constitución volitiva, funciona siempre en el planteamiento benthamiano a través del establecimiento de un balance. “Sumar los valores de todos los placeres por un lado y los de los dolores por otro. El balance, si se decanta del lado del placer, daría una buena tendencia global del acto con respecto a los intereses de aquella persona individual; si se decantara del lado del dolor, la mala tendencia global del mismo”<sup>629</sup>. La concepción de la naturaleza humana que subyace en esta filosofía utilitarista y hedonista acabará introduciéndose, como decíamos, en el núcleo teórico de la “revolución marginalista”, a través de hombres como Jevons, que explícitamente asumen su deuda con Bentham. “Cuando se trata de cuestiones de la importancia del dolor y el placer, y en su más alto grado (las únicas cuestiones, al fin y al cabo, que pueden ser importantes), ¿quién no calcula? Los hombres calculan, algunos con menos exactitud, es verdad, otros con más, pero todos los hombres calculan. Yo no diría ni siquiera que un loco no calcule. La pasión calcula, más o menos, en todos los hombres”<sup>630</sup>. Halévy, en su importante estudio sobre la génesis de la filosofía utilitarista, aseveraba que los hombres no son por naturaleza económicos, pero que en determinadas circunstancias históricas dicha idea puede convertirse en una certeza. La evidencia economicista de un individuo egoísta cuya propulsión esencial es calcular los medios disponibles para incrementar las ganancias y

---

<sup>627</sup>Bentham, J.: *Antología*, Península, Barcelona, 1991, p. 45.

<sup>628</sup>Ibíd. p. 46.

<sup>629</sup>Ibíd. p. 59.

<sup>630</sup>Ibíd. p. 71.

los placeres sólo puede emerger en una sociedad enteramente subordinada a la funcionalidad mercantil<sup>631</sup>.

Todas estas corrientes, vertebradas por el utilitarismo filosófico-político y el hedonismo psicológico, se introdujeron en las venas teóricas de la economía política clásica y también de las propuestas esenciales de la económica neoclásica, llegando a postular la existencia de una serie de principios psicológicos universales y necesarios anclados desde siempre en la naturaleza del hombre y en la estructura psíquica inmovible del *homo sapiens*, desde el principio de los tiempos. “Bentham y otros escritores utilitaristas proporcionaron una visión psicológica en forma también de ley universal: el interés personal como el motor de toda acción humana. La búsqueda del interés material basta como único regulador de un sistema económico basado en la naturaleza del hombre y su universo físico. Las hipótesis de los escritos clásicos sobre economía se presentaban como realidades físicas y psicológicas. En consecuencia, a las leyes sobre la economía de mercado se les reconocía la categoría de hechos de naturaleza: las «leyes» de la oferta y la demanda. Jevons, Menger, Clark y Marshall dieron, a finales del siglo XIX, una versión más refinada de las obras anteriores de Smith, Malthus, Ricardo y Mill. Estos economistas neoclásicos basaron también su análisis, o por lo menos así lo creyeron, sobre una verdad universal: la de que la condición de la «escasez natural» (la insuficiencia de recursos respecto de una demanda material ilimitada) imponía una elección economizadora para conseguir la satisfacción máxima de las necesidades materiales. El mercado competitivo constituía el mejor instrumento para producir elecciones economizadoras y, por tanto, un resultado material máximo”<sup>632</sup>. Y es por ello que cabría decir, al albur de semejantes teorías, que el capitalismo es el sistema social que, al cabo de milenios de historia, acaba produciendo el orden económico más acorde con la universal y natural realidad del hombre. Y es contra esta dogmática liberal contra la que Karl Polanyi arremeterá de forma vehemente y contumaz.

Es evidente que las dinámicas estructurales del capitalismo industrial producen determinados tipos de subjetividad histórica. Pero, precisamente, es esa *historicidad* la que aparece escamoteada en buena parte de los discursos dominantes en las ciencias sociales, incluida la antropología económica, como ya tuvimos ocasión de ver. Resquebrajar el imaginario social en el que un tipo determinado de racionalidad,

---

<sup>631</sup>Halévy, E.: *The Growth of Philosophical Radicalism*, Beacon Press Boston, 1955, p. 503.

<sup>632</sup>Dalton, G.: *Sistemas económicos y sociedad*, Alianza, Madrid, 1974, p. 50.

decantada históricamente, aparece empero en dicho imaginario aquilatada bajo los contornos de una pretendida universalidad natural ahistórica, es ardua tarea. Pero es la tarea, entre otros, de Polanyi. Y es por ello por lo que hemos de tener muy presente el proceso específico de endoculturación que se abre paso con la sociedad de mercado.

Como apuntaba Herskovits, un determinado tipo de racionalidad económica aparece siempre inserta en el modo mismo de percibir el mundo. “Desde el punto de vista psicológico, la cultura es la conducta en el más amplio sentido de la palabra, que incluye los actos y sus sanciones implícitas. El mecanismo que da estabilidad a una cultura es el proceso que condiciona el aprendizaje. El niño nace en el seno de una sociedad que es una empresa en marcha. En su educación, se ve condicionado a comportarse, dentro de los límites de la variación sancionados por su grupo, como los demás miembros de su sociedad. Este proceso recibe el nombre de *endoculturación*. No se aprenden solamente los hábitos motores, sino también los modos de conceptuar y de evaluar, y tan concienzudamente se aprenden, que en la mayor parte de los casos se consideran como firmemente establecidos y al individuo endoculturado se le antojan tan inmutables como los contornos del medio físico que lo rodea. En un periodo posterior de la vida, gracias a un proceso de invención o en virtud del contacto con otros pueblos, puede producirse un fenómeno de reendoculturación. Pero los hábitos motores básicos y, sobretodo, los sistemas de valores y otras sanciones revelan una tenacidad extraordinaria y se modifican muy lentamente, cuando no permanecen inalterables en absoluto [...] La pertinencia de este último hecho para llegar a comprender la naturaleza de la conducta racional, se pone pronto de manifiesto [...] El problema de la racionalidad se plantea, así, por sí mismo: ¿en función de qué sistema de pensamiento y de conducta se es racional?”<sup>633</sup>. El problema de la *racionalidad económica* emerge así en toda su crudeza como derivado de un proceso histórico-cultural muy complejo en el que, además, *otras racionalidades* van quedando sepultadas y obliteradas por el nuevo orden emergente. Y esa racionalidad económica en la que el mundo se abre de una muy determinada manera, configura unos espacios de posibilidad dentro de los cuales un determinado conjunto de normas de acción aparecen como formulables y deseables y otras, en cambio, aparecen como irracionales o ni siquiera emergen como concebibles. Los criterios que delimitan la conducta racional de la que no lo es dependen de manera ineludible del conglomerado institucional en el que dicha conducta se inscribe. Y, se

---

<sup>633</sup>Herskovits, M.: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 29.

desprende de ello, no puede postularse algo así como un estándar de racionalidad económica universal que trascienda todos los sistemas culturales, pues sólo dentro de éstos una conducta adquiere su significado interno y específico. Los hábitos de conducta que tienen que ver con la reproducción del sustento material de una sociedad dada extraen su calidad de “racionales” en el interior, y sólo en el interior, del sistema cultural dentro del cual se dan. La economía sustantiva, en definitiva, se inscribe en múltiples e irreductibles marcos normativos.

Hemos de tener en cuenta, insistimos, que en algunas concepciones teóricas esas formas de racionalidad emergidas y producidas históricamente aparecerán revestidas de naturalidad inamovible, y su historicidad quedará en ellas arrinconada y prácticamente innombrada. Desactivar esas conceptualizaciones supone una tarea eminentemente polanyiana.

De la dogmática liberal se podía deducir que el intercambio mercantil es una fuerza natural y espontánea que siempre habría estado latente y tratando de desarrollarse, intentando desplegarse en la historia; y que si ello no siempre ocurrió se debió únicamente a la arbitrariedad autoritaria de unos hombres que, muy recurrentemente, habían tratado y tratan de frenar esa irresistible y natural tendencia al intercambio mercantil. “Adam Smith introdujo los métodos de negocio en las cavernas del hombre primitivo, proyectando su famosa propensión al trueque, permuta e intercambio, hasta los jardines del Paraíso”<sup>634</sup>. Sin embargo, y es este un punto muy importante y decisivo, nos dice Polanyi que nunca antes una concepción tan errónea del pasado terminó siendo una profecía tan clarividente del futuro ya que, ciertamente, un siglo después de Adam Smith la civilización industrial europea estaría embarcada en un proyecto histórico-institucional dentro del cual el postulado ficticio del *homo oeconomicus* empezaba a encarnarse como realidad socialmente efectiva.

En efecto, la sociedad decimonónica empezó a estar enteramente entregada, en todas sus facetas, incluidas las espirituales, a un mecanismo de mercado autorregulado que ahora sí permitía que la motivación puramente económica y con ánimo de ganancia se extendiera a *casi* todos los ámbitos de la praxis social. El ideal del Hombre Económico, en ese decurso histórico, empezaba a encarnarse en las formas de vida de la sociedad industrial capitalista. Pero Polanyi, en una sentencia que casi podríamos atrevernos a considerar como uno de los epítomes de toda su obra, concluía: “Si los llamados

---

<sup>634</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 80.

móviles económicos fuesen connaturales al hombre, deberíamos considerar totalmente innaturales a todas las sociedades primitivas”<sup>635</sup>. En consecuencia, entiende que esa racionalidad subjetiva exclusivamente movilizadora por patrones de maximización permanente de la propia utilidad, adscrita a la compulsión inevitable y natural de cualquier sujeto humano en todo tiempo y lugar, es una tesis empíricamente falsa y normativamente delirante.

## **8.6 El individualismo metodológico y la institucionalización de sujetos atomizados**

Si bien es de sobra conocido que la formulación más clásica del “individualismo metodológico” se halla en la obra de Max Weber, cuando asienta en el marco de su sociología comprensiva que el individuo y su acción han de ser la unidad última de la que ha de partir todo análisis<sup>636</sup>, hemos de indicar no obstante que una de las primeras delimitaciones del concepto dentro del ámbito de la teorización económica la encontramos en Schumpeter<sup>637</sup>. Pero no debemos olvidar que uno de los mayores defensores y apologetas del individualismo metodológico sería el austriaco Karl Popper, el cual sostuvo de manera contundente que este principio debía erigirse en la piedra angular de todas las ciencias sociales. Dicha propuesta, por supuesto, no escondía que su intención última era la de extender la manera de proceder de la teoría económica a todas las ciencias sociales, pues según Popper enorme había sido el éxito de la ciencia económica a la hora de conceptualizar los problemas de su campo, lo cual otorgaba una legitimidad muy potente a dicha ciencia para exportar y universalizar su método<sup>638</sup>.

Podemos inquirir el sentido de esta problemática, cuyo recorrido en las ciencias sociales es tan extenso que no podría abarcarse en este epígrafe siquiera de manera esquemática, con unas palabras de Jon Elster, defensor sin ambages de la metodología individualista. “Una de las más persistentes divisiones registradas en las ciencias sociales es la oposición de dos líneas de pensamiento convenientemente asociadas con Adam Smith, por un parte, y con Emile Durkheim, por otra; se trata del *homo oeconomicus* y del

---

<sup>635</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 257.

<sup>636</sup>Weber, M.: *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p.5; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1978, p. 187.

<sup>637</sup>Schumpeter, J. A.: *The Nature and Essence of Theoretical Economics*, 1908.

<sup>638</sup>Blaug, M.: *La metodología de la economía*, Alianza, Madrid, 1985, p. 71.



*homo sociologicus*. Se supone que el primero de ellos está guiado por la racionalidad instrumental, en tanto que la conducta del segundo está dictada por normas sociales. El primero se ve «atraído» por las perspectivas de futuras recompensas, en tanto que el segundo es «empujado» desde atrás por fuerzas casi inertes [...] Se caricaturiza corrientemente al primero como un átomo asocial, concluso en sí mismo, y al último como el desvalido juguete de fuerzas sociales o como el pasivo ejecutor de normas heredadas”<sup>639</sup>. Entre estos dos polos así caracterizados, o caricaturizados, puede ser tentador buscar alguna suerte de dialéctica intermedia que inserte en un mismo plano de relevancia explicativa las normas sociales o institucionales operativas en la configuración de la conducta individual y la relativa autonomía de ésta con respecto aquéllas. Pero no dudaríamos, con respecto a Karl Polanyi, en situar a éste en la línea de aquellos que a la hora de explicar el orden social dan prioridad a la norma sobre la conducta individual.

El individualismo metodológico nace y se desarrolla en abierta oposición polémica a todas las tradiciones del pensamiento que buscaban una explicación holista o sistémica de la realidad social. En estas tradiciones teóricas holistas los individuos son constituidos como tales por los nexos sociales que los vinculan entre sí, hasta el punto de poder llegar a afirmar que un individuo no es nada más que el conjunto de relaciones sociales que lo atraviesan, determinan y producen. Es por ello que el individuo se entiende, dentro de esta concepción, como una mera abstracción si se lo considera preexistiendo aisladamente, esto es, al margen de toda la normatividad e institucionalidad social.

El individualismo metodológico se construye rechazando semejantes postulados holistas y rehuendo, por lo tanto, categorizaciones totalizadoras; desde semejantes premisas se niega toda realidad sustantiva al hecho social en sí. Podemos ver a Pareto, por ejemplo, en sus reflexiones acerca de la metodología de la ciencia social. “La psicología está, evidentemente, en la base de la economía política y, en general, de todas las ciencias sociales. Quizá llegará un día en el que podremos deducir a partir de los principios de la psicología las leyes de la ciencia social [...]”<sup>640</sup>. Ya hemos ido desglosando anteriormente, en el curso de esta investigación, algunos de esos “principios” psicológicos que se hallan en el fundamento del individualismo metodológico manejado por la teorización económica neoclásica. Pero la metodología individualista considera,

---

<sup>639</sup>Elster, J.: *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 119.

<sup>640</sup>Pareto, V.: *Escritos sociológicos*, Alianza, Madrid, 1987, p. 143.

en cualquier caso, que desde un punto de vista científico-social no es válido construir conceptos o teorías que vayan más allá de las acciones-elecciones del individuo racionalizador

Lo social, lejos de conformar una realidad con legalidad propia, no es más que la extensión sumatoria de esas acciones individuales, y las posibilidades del conocimiento sociológico se restringen, consecuentemente, a desentrañar analíticamente los complejos de relaciones que los sujetos entablan entre sí, siempre desde la lógica individual de la elección racional. “Para el individualismo metodológico todas las instituciones, pautas de comportamiento y procesos sociales pueden ser explicados, en principio, en términos de individuos solamente”<sup>641</sup>. En este horizonte teórico, por lo tanto, los comportamientos sociales pueden ser reducidos en última instancia a la lógica electiva de los sujetos individuales.

Mark S. Granovetter nos advierte de la concepción atomizada e *infrasocializada* de la acción humana con la que operaba toda la tradición utilitaria de la que beben la economía clásica y neoclásica. “La forma en la que las relaciones sociales influyen en la conducta y las instituciones es una de las cuestiones clásicas de la teoría social. Dado que esas relaciones están siempre presentes, la situación que surgiría en su ausencia sólo se puede imaginar en los experimentos mentales del «estado de naturaleza» de Thomas Hobbes o de la «posición original» de John Rawls. Gran parte de la tradición utilitaria, incluida la economía clásica y neoclásica, supone una conducta racional y egoísta que se ve influida en un grado mínimo por las relaciones sociales, invocando así un estado idealizado que no se aleja de esos experimentos mentales. En el otro extremo, está lo que llamo el argumento de la «incrustación»; es decir, el argumento en el que la conducta y las instituciones que se analizan están tan constreñidas por las relaciones sociales existentes que considerarlas como independientes es un gravísimo error”<sup>642</sup>. Granovetter, en este binomio infrasocialización-sobresocialización de la acción humana individual, no duda en situar a Polanyi, Arensberg y Harry W. Pearson dentro de los dominios de la segunda categoría. “Mi perspectiva difiere de ambas escuelas de pensamiento. Yo mantengo que el nivel de incrustación de la conducta económica es más bajo en las sociedades que no son de mercado de lo que proclaman los sustantivistas [...] y que ha cambiado menos con la «modernización» de lo que ellos

---

<sup>641</sup>Elster, J.: *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1992, p. 24.

<sup>642</sup>Granovetter, M. S.: “Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación”, en *Análisis de redes sociales*, SigloVeintiuno, Madrid, 2003, p. 231.

creen; sin embargo, afirmo también que ese nivel [de incrustación] ha sido siempre, y seguirá siendo, más importante de lo que proclaman los formalistas y los economistas”<sup>643</sup>. Polanyi y el grupo de los substantivistas, en efecto, podrían quizás exagerar en algunos momentos el nivel de “des-incrustación” de la conducta económica dentro de las sociedades de mercado. Pero, en cualquier caso, jamás aseveró Polanyi que esa des-incrustación de lo económico hubiese alcanzado su límite absoluto, pues en ese caso la consistencia antropológica misma del orden social habría saltado por los aires, y la sociedad acabó defendiéndose contra ese desenlace soñado por la utopía liberal. En cualquier caso, y volviendo a la problemática metodológica, hemos de decir que el diagnóstico de Granovetter es básicamente correcto cuando sitúa a los polanyianos en la larga y compleja tradición de un pensamiento social vertebrado en torno a la premisa básica de la “sobresocialización de la acción humana individual”.

Se puede encontrar ya en Marx, por ejemplo en su famoso texto sobre las “robinsonadas del siglo XVIII”, una crítica a esa fantasía típicamente burguesa que pretendía encontrar a lo largo de toda la historia un mismo individuo cuya esencia misma consistía en anteceder y preexistir a todos los lazos sociales dentro de los cuales se encontraba integrado. “A los profetas del siglo XVIII, sobre cuyos hombros aún se apoyan totalmente Smith y Ricardo, este individuo del siglo XVIII –que es el producto, por un lado, de la disolución de las formas de sociedad feudales, y por el otro, de las nuevas fuerzas productivas desarrolladas a partir del siglo XVI– se les aparece como un ideal cuya existencia habría pertenecido al pasado. No como un resultado histórico, sino como punto de partida de la historia”<sup>644</sup>. Lo que Marx quería señalar es que los individuos producen en sociedad, y a su vez la producción misma de los individuos está socialmente determinada.

Pero el individuo atomizado que aparece desprendido y desligado de su urdimbre social constituyente no puede ser proyectado como un sujeto universal que siempre fue anterior, en tanto que portador que una racionalidad autónoma, al tejido social mismo. “Cuanto más lejos nos remontamos en la historia, tanto más aparece el individuo –y por consiguiente también el individuo productor– como dependiente y formando parte de un todo mayor [...] Solamente al llegar el siglo XVIII, con la «sociedad civil», las diferentes formas de conexión social aparecen ante el individuo como un simple medio para lograr sus fines privados, como una necesidad exterior. Pero la época que genera

---

<sup>643</sup>Ibíd. p. 233.

<sup>644</sup>Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000, p. 282.

este punto de vista, esta idea del individuo aislado, es precisamente aquella en la cual las relaciones sociales [...] han llegado al más alto grado de desarrollo alcanzado hasta el presente [...] La producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad [...] no es menos absurda que la idea de un desarrollo del lenguaje sin individuos que vivan *juntos* y hablen entre sí”<sup>645</sup>. Marx reivindica la figura de un animal político que se halla siempre constitutivamente socializado y que, en todo caso, sólo puede individualizarse con posterioridad a su inherente sociabilidad.

Marx añade, además, que el desarrollo de esa individualidad, lejos de ser algo habitual en la historia, es más bien un hecho raro e insólito que sólo empieza a prefigurarse con el desarrollo de la “sociedad civil” moderna. Polanyi coincidirá en esto con el análisis marxiano, ya que el hombre había estado, desde la horda y la tribu, pasando por la comunidad primitiva y familiar y llegando a las formas sociales feudales, había permanecido, decíamos, inserto inextricablemente en sus relaciones grupales o sociales. Y el sujeto autónomo, arquetipo de los constructos teóricos de la economía política burguesa, no podía ser sino un producto histórico muy reciente. Y es por ello que, en ese sentido, comenzar todo análisis histórico y social partiendo de ese supuesto individuo supone elaborar un punto de partida teórico radicalmente errado y carente de fundamento.

La antropóloga norteamericana Ruth Benedict, que el propio Polanyi llega a mencionar en alguna ocasión<sup>646</sup>, aseguraba que el antagonismo individuo-sociedad no emergió como problema consciente hasta el siglo XIX. “Referencias de cualquier civilización condensadas en unas pocas docenas de páginas deben necesariamente poner en relieve las modalidades de grupo y describir la conducta individual como ejemplificando las motivaciones de la cultura [...] No hay exactamente antagonismo entre el papel de la sociedad y el del individuo. Uno de los errores más funestos del siglo XIX fue la idea de que lo que se sustraía de la sociedad se agregaba al individuo y que aquello que era sustraído del individuo era agregado a la sociedad. Sobre este dualismo se han construido filosofías de la libertad, credos políticos de *laissez-faire* [...] En realidad, la sociedad y el individuo no son antagónicos. La cultura de la sociedad proporciona la materia prima con la que el individuo hace su vida”<sup>647</sup>. Podría decirse que Polanyi

---

<sup>645</sup>Ibíd. p. 283

<sup>646</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 337.

<sup>647</sup>Benedict, R.: *El hombre y la cultura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971, p. 215.

recoge el guante lanzado por Ruth Benedict, y evidentemente por otros muchos, acerca de “las interpretaciones ingenuas de la cultura en términos de la conducta individual”<sup>648</sup>. La oposición individualismo-holismo ha sido, sin duda, una de las polémicas más vivas y duraderas dentro de las ciencias sociales<sup>649</sup>. Y si la metodología defendida por los primeros apuesta por entender que todos los fenómenos sociales han de ser explicados en términos de individuos y de las propiedades de éstos, evidentemente resultaría complicado situar a Polanyi en el interior de dicha tradición<sup>650</sup>.

El principal reproche de los partidarios del individualismo metodológico a Polanyi es, como era de esperar, su deslizamiento hacia las explicaciones de tipo totalizador, esto es, su excesivo hincapié en los procesos colectivos que sobrepasan (y determinan) la dimensión intencional del comportamiento individual. En efecto, puede decirse inequívocamente que el método de Polanyi apuesta por el *análisis institucional*, y esto no puede sino hacer virar el eje metodológico hacia posiciones de corte holista.

En ese sentido, la dirección del análisis polanyiano no parte de la actitud del individuo que, genealógicamente, acaba produciendo con su conducta una determinada forma de integración socioeconómica; muy al contrario, la perspectiva polanyiana asume que determinadas instituciones socioeconómicas dan lugar a y posibilitan que los comportamientos individuales transcurran según unos determinados parámetros y guiados por unos determinados marcos normativos. “Estas observaciones ayudan a aclarar cómo y por qué las actitudes personales individuales no consiguen tener efectos sociales en ausencia de las condiciones sociales necesarias. Sólo en un entorno organizado simétricamente derivarán las actitudes recíprocas en instituciones económicas de importancia; sólo donde previamente existan centros, puede la actitud cooperativa de los individuos producir una economía redistributiva; y sólo en presencia de mercados instituidos para ese propósito, la actitud trocadora de los individuos creará precios que integren la actividades económicas de la comunidad”<sup>651</sup>. La anterioridad de lo institucional con respecto al comportamiento individual es muy explícita en este pasaje.

De lo anterior se deriva que esa “actitud trocadora” que Adam Smith postulaba como primigenia no puede ser, ni lógica ni ontológicamente, anterior a la institucionalización

---

<sup>648</sup>Ibíd. p. 200.

<sup>649</sup>Noguera, J. A.: “¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social”, *Papers. Revista de Sociología*, 69, 2003.

<sup>650</sup>Elster, J.: “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico”, *Zona abierta*, 33, 1984.

<sup>651</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 112.

de los mercados como sistema generalizado de intercambio. “El hecho significativo es que los meros agregados de las conductas personales en cuestión no bastan para producir las estructuras [...] No queremos decir, por supuesto, que el marco institucional sea el resultado de fuerzas misteriosas que actúan fuera del alcance de la conducta personal o individual. Queremos simplemente dejar sentado que si en cualquier caso los efectos sociales de las conductas individuales dependen de la presencia de determinadas condiciones institucionales, no por ello éstas son consecuencia de las conductas personales en cuestión”<sup>652</sup>. La propuesta institucional polanyiana, según podemos ver, parece alejarse abiertamente de los postulados del individualismo metodológico.

Y dejando sentada esa posición, Polanyi habría de hacerse preguntas de hondo calado histórico y antropológico. En efecto, resultaba perentorio inquirir bajo qué circunstancias históricas e institucionales la llamada “motivación de la ganancia” empieza a aparecer de forma preponderante en las conductas individuales. Y Polanyi sugiere, contra toda la apologética liberal, que dicho tipo de motivación sólo empieza a aparecer de manera predominante en la praxis social cuando unas condiciones institucionales enteramente nuevas emergen históricamente. “La transformación implica un cambio en la motivación de la acción de parte de los miembros de la sociedad: la motivación de la subsistencia debe ser sustituida por la motivación de la ganancia. Todas las transacciones se convierten en transacciones monetarias, y éstas requieren a su vez la introducción de un medio de cambio en cada articulación de la vida industrial. Todos los ingresos deben derivar de la venta de algo a otros, y cualquiera que sea la fuente efectiva del ingreso de una persona deberá considerarse como el resultado de una venta. Nada menos está implicado en el simple término de «sistema de mercado», con el que designamos el patrón institucional descrito”<sup>653</sup>. La conducta individual “ejemplifica” las pautas de integración social que constituyen el entramado institucional; y sólo una sociedad que empieza a ser cada vez más una *sociedad de mercado* genera unos marcos dentro de los cuales la conducta individual transcurre guiada por los patrones de la maximización de la propia ganancia. Pero el cambio institucional está ya dado cuando dicho modelo de comportamiento se extiende, y es por

---

<sup>652</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 297.

<sup>653</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 90.

ello que la metodología individualista procede de una manera equívoca cuando quiere trocar el efecto convirtiéndolo en causa determinante.

Polanyi se oponía, evidentemente, a la proyección metodológica de un individualismo atomista en el estudio de configuraciones culturales primitivas. “En muchas cuestiones importantes volvemos a caer en las antiguas racionalizaciones del hombre como átomo utilitarista, y este desliz es quizá más evidente en nuestras ideas referentes a la economía que en cualquier otro terreno. Al abordar el estudio de la economía en cualquiera de sus múltiples aspectos, el científico social está todavía cargado con los lastres de una herencia intelectual que presenta al hombre como una entidad con una propensión innata a intercambiar productos [...]”<sup>654</sup>. La motivación de los individuos no puede contemplarse de manera aislada y abstracta, como si ella fuera la instancia fundadora o el principio a partir del cual se producen las metamorfosis sociales; en todo caso, nos advierte Polanyi, si la motivación última que subyace en la acción de los individuos cambia por completo de naturaleza, ello habrá de entenderse como el efecto histórico-cultural del advenimiento de unas condiciones institucionales inéditas que vienen a suplantarse o a desplazar a las condiciones institucionales anteriores.

Pero estas disquisiciones metodológicas no pueden comprenderse de manera aislada, ya que se insertan en un contexto polémico mucho más amplio, a saber, en una enmienda a la totalidad de los fundamentos antropológicos últimos que predominan en las ciencias sociales cuando éstas quedan encajonadas dentro del paradigma del mercado.

Marcel Mauss, una vez más, interviene en este contexto para advertir que en las sociedades primitivas o arcaicas no ha de tomarse al individuo como soporte último del intercambio o como razón última de toda la urdimbre social, ya que en ellas no puede localizarse un átomo social guiado por una racionalidad maximizadora del propio interés. “En los derechos y economías que nos han precedido, jamás se verá el cambio de bienes, riquezas o productos durante una compra llevada a cabo entre individuos. No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan; las personas que están presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos,

---

<sup>654</sup>Polanyi, K.: “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 285.

servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente”<sup>655</sup>. Las colectividades primitivas o arcaicas ejecutan lo que nosotros llamaríamos “transacciones económicas” *mientras* hacen otras muchas cosas. El juego de la circulación de bienes y prestaciones, por así decir, se desliza entremedias de otros muchos juegos cuyo carácter no es estrictamente utilitario y cuya finalidad no es el beneficio monetario o pecuniario; unos juegos o dispositivos sociales que, en definitiva, no tienen como soporte la racionalidad de los individuos atomizados que persiguen la satisfacción del propio interés.

El lenguaje moderno del valor no puede aprehender el significado de una circulación de bienes si no es bajo la rúbrica de la circulación mercantil. “Mauss anticipa, por lo tanto, un motivo que volverá a proponer Polanyi en varios de sus trabajos: la fuerza que obliga no es reducible a valor. Pero justamente por este motivo, la economía no tiene autorreferencialidad, y la autosuficiencia de lo económico es mera utopía. Los hombres no están juntos –subraya Polanyi– porque estén hambrientos (según un prejuicio común a liberales y marxistas). Están juntos por otras razones; sobre todo, están juntos *a pesar* de estar hambrientos”<sup>656</sup>. Por su carácter de obligación, el don de muchas sociedades arcaicas aparecía a los ojos de Mauss como fundador de una sociabilidad que escapaba a toda preconcepción reductivamente utilitaria y economicista.

Y lo anterior nos lleva a la tesis de que la sociedad no se resuelve, en ese sentido, en una mera sumatoria o reunión mecánica de átomos que albergan dentro de sí una muy específica racionalidad, partiendo de la cual pueda obtenerse una explicación fundada del funcionamiento de la realidad colectiva. “Según la dirección socioantropológica expresada por la línea Mauss-Polanyi-Sahllins, para explicar la sociedad no se necesita partir, pues, de la racionalidad (ni de los diversos modelos de racionalidad de los actores), como hacían en cambio Weber y el individualismo metodológico [...] Para explicar la sociedad se necesita partir, en cambio, más bien de la normatividad, de una normatividad latente, prerreflexiva, que regula no sólo los procesos de identificación simbólica colectivos, sino también los de autoidentificación individual”<sup>657</sup>. En ese juego metodológico de *racionalidad* o *normatividad*, parece claro que Polanyi establece su jerarquía explicativa otorgando preeminencia a ésta última. En efecto, es la acción

---

<sup>655</sup>Mauss, M.: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 159.

<sup>656</sup>Marramao, G.: *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 173.

<sup>657</sup>Ibíd. p. 175.



individual la que adquiere significado a través de su pertenencia a un entramado normativo e institucional anterior, dentro del cual adquiere su existencia y su sentido; y, en el orden de la explicación, la conducta individual no puede comprenderse sin apelar previamente a dicho entramado.

Norbert Elias, en *La sociedad de los individuos*, aparecida en 1939, hacía notar la imposibilidad, pretendida por toda forma de individualismo metodológico, de comprender la fisonomía del orden social en función de la constitución de un individuo que se toma como punto arquimédico de todo ulterior análisis. No pueden descubrirse las características primigenias que configuran una presunta y abstracta individualidad pre-social o extra-social para, desde ella, dar cuenta explicativa de las relaciones sociales. Muy al contrario, toda forma de *individualidad* ha sido producida por el entramado social que la precede, entramado dentro del cual dicha forma de individualidad germina y se moldea. “Y, finalmente, en esta particularidad de la psique humana, en su especial flexibilidad, en su natural dependencia de un modelo social, se encuentra también el motivo de que, para comprender la estructura de unas relaciones entre individuos, la estructura de una sociedad, la reflexión no puede partir de los individuos particulares, sino que, a la inversa, es necesario pasar por la estructura de las relaciones *entre* individuos para poder comprender la estructura de la «psique» de una persona singular. Si la persona entrara en la sociedad como Adán –como un adulto terminado–, únicamente a partir de un milagro, de una armonía preestablecida, podría explicarse que la parte y el todo, que la respectiva constitución psíquica del individuo y la respectiva estructura de la sociedad se correspondieran una con otra y se transformaran la una en la otra [...] el modo en que la persona se ve y se dirige a sí misma en sus relaciones con los otros depende totalmente de la estructura de aquel grupo o aquellos grupos humanos a los que hemos aprendido a llamar «nosotros»”<sup>658</sup>. Contra todo intento de adscribir determinadas pulsiones o instintos a una supuesta naturaleza psíquica universal, que por lo tanto estaría presente en todo contexto histórico-cultural (por ser de algún modo anterior a todos ellos), la perspectiva de Elias, que ha de ser también la de Polanyi, afirma que toda forma concreta de individualidad sólo puede germinar en el interior de esos entramado histórico-culturales que la preceden y la posibilitan.

---

<sup>658</sup>Elias, N.: *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990, p. 55.

Lo institucional precede a lo conductual, podría decir Elias junto a Karl Polanyi. Los caracteres concretos de toda forma de individualidad así producida, lo “instintos” que en ella puedan descubrirse, han sido conformados por ese orden social a través de un proceso histórico-cultural específico, el cual ha de entenderse como anterior al individuo singular ya configurado. Se trata de una etiología histórica de las formas de subjetividad, formas que se han constituido de una manera irreductiblemente distinta a lo largo de la historia humana. “Así, por ejemplo, de acuerdo con las diferencias estructurales del entramado humano de Occidente, en un niño del siglo XII tenía forzosamente que desarrollarse una estructura de la conciencia y de los instintos, y con esto una individualidad, distintas a las que pueden desarrollarse en un niño del siglo XX. Mediante el estudio el proceso de civilización se ha puesto de manifiesto con bastante claridad en qué medida todo el modelado, así como la configuración individual del ser humano particular, dependen del devenir histórico de los modelos sociales, de la estructura de las relaciones humanas”<sup>659</sup>. Las formas de individuación se van decantando a través de procesos históricos de civilización, y dichas formas no pueden comprenderse al margen de estos últimos. Hipostasiar una de esas formas, la forma de individuación típicamente moderna, esto es, la forma de individuación cristalizada a través de las grandes mutaciones institucionales de las sociedades industriales avanzadas, convertirla, decíamos, en la forma de individuación en sí, en arquetipo de la individualidad humana, delata un movimiento totalmente injustificado en el orden explicativo.

Por lo tanto, parece enteramente pertinente poner en relación las concepciones polanyianas con las teorías psichistóricas de Elias. El tipo de individuo postulado como universal por la teoría económica (y por todos aquellos teóricos de lo social que beben de sus premisas), esto es, ese individuo que a lo largo de su vida tiene que estar haciendo permanentemente elecciones (esto es, asignando recursos limitados y escasos a alternativas diversas, y acarreándose con ello costos de oportunidad, para dar satisfacción a una cantidad infinita de deseos), dicho individuo abstracto que toma forma analítica en la figura del *homo oeconomicus* es, en todo caso, una forma de individualidad decantada histórico-culturalmente en el proceso civilizatorio del occidente moderno e industrial.

---

<sup>659</sup>Ibid. p. 39.

Todos los modelos explicativos de lo social que de una forma o de otra acaban asumiendo el paradigma del individualismo metodológico, cuyo arquetipo de individuo es precisamente el mencionado agente elector y maximizador, no tienen en cuenta que dicho “sujeto” no existía, por ejemplo, en esas sociedades que Elias denomina “agrupaciones endógenas preestatales”<sup>660</sup>, que son aquéllas en las que la vida del individuo venía delimitada muy exhaustiva y coercitivamente por la norma social en todos los órdenes de su ser. En dichas sociedades arcaicas, etnológicas o simplemente, y utilizando el término sólo de un modo heurístico, pre-modernas, en dichos órdenes sociales, decimos, la vida del individuo no está marcada por la lógica de la libre elección permanente entre fines alternativos, pues su comportamiento viene intensamente troquelado en casi todos sus dimensiones y matices por dicho orden sociocultural.

También Simmel pudo intuir que el creciente individualismo social, desplegado en las sociedades modernas en forma de atomización de las formas de vida, aparecía vinculado al individualismo metodológico puesto en juego por muchas teorizaciones de lo social. “Para la concepción habitual –que no es precisamente profunda–, el Yo, tanto en un sentido práctico como en otro teórico, constituye el fundamento evidente y el primer interés inevitable; los motivos del desinterés no aparecen como naturales y autóctonos, sino como implantados posterior y artificialmente. El resultado de ello es que lo único que parece real y simplemente “lógico” es la actuación del propio interés. Toda entrega y todo sacrificio parecen manar de las fuerzas irracionales del sentimiento y la voluntad, de modo que los seres humanos dedicados exclusivamente al entendimiento acostumbran a ironizar sobre ellos, considerándolos como una prueba de falta de inteligencia o a denunciarlos como una forma escondida de egoísmo [...] Como ya vimos, el pensamiento puede proporcionar los medios para la una o para la otra [para la voluntad egoísta o la voluntad altruista], pero es indiferente respecto a los fines que éstas eligen y realizan. Sin embargo, como aquella vinculación entre la inteligencia pura y el egoísmo práctico constituye una representación muy generalizada, tendrá que implicar algún tipo de verdad, si no con un carácter lógicamente inmediato, sí a través de algún rodeo psicológico. Pero no sólo el egoísmo propiamente ético, sino, también, el individualismo social, aparecen como el paralelo necesario de la inteligencia. Todo colectivismo que origina una nueva unidad vital a partir y por encima de los individuos,

---

<sup>660</sup>Ibíd. p. 143.

parece contener algo místico, que es impenetrable al entendimiento austero, en la medida en que no consiste en la mera suma de individuos; (...) La validez universal de la inteligencia, siendo la misma en cada caso individual, por razón de su contenido, únicamente puede ocasionar una atomización de la sociedad, ya que, por medio y a partir de ella, cada persona aparece como un elemento cerrado en sí mismo [...]"<sup>661</sup>. La extensión imparable de la "economía monetaria" en las formas de vida de las sociedades modernas estaba generando una naturalización del egoísmo práctico y de la inteligencia puramente calculadora, que a su vez redundaba en una comprensión de la realidad social como mero sumatorio de acciones individuales. Todos estos elementos se correlacionaban íntimamente entre sí.

Cualquier tipo de *yo* específico es un producto psichistórico. Los ideales de conducta, los rasgos, descriptivos y normativos, del comportamiento, las actitudes relacionales, los caracteres y las aspiraciones, constituyen el sustrato de una muy determinada estructura de la personalidad que se ha ido decantando y perfilando a través de procesos históricos de producción de subjetividades. Y, evidentemente, la subjetividad económica típica de las modernas sociedades industriales, subjetividad atomizada y fraguada de una muy específica manera al calor de la institucionalidad revolucionaria del sistema de mercado, no puede postularse como la forma individual arquetípica de la que haya que partir para explicar (y menos aún, justificar) el funcionamiento integral de *toda* sociedad posible.

Para terminar este epígrafe, nada mejor que acudir a otro trabajo polanyiano que llevaba por título "Aristotle on an Affluent Society", un manuscrito no publicado pero recopilado en el *Institute* de Montreal. Se trata de un pequeño texto que versa sobre la sociedad opulenta, escrito en 1959, precisamente en el contexto de una sociedad norteamericana que se hallaba ya en los umbrales del hiper-consumo. "Aristóteles rechaza con desdén la noción de deseos y necesidades humanas ilimitadas. Según él, las riquezas verdaderas no son sino *chremata*, «los productos indispensables para la subsistencia». Ni el hogar ni la *polis* (la ciudad-estado) requieren cantidades ilimitadas de ellos. Los productos básicos que Aristóteles tenía en mente eran los granos, el aceite y los metales comunes. No se hace referencia a deseos individuales abstractos, sino a *deseos definidos culturalmente* [...] lo cual implica la existencia de *normas*

---

<sup>661</sup>Simmel, G.: *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003, p. 567.

*concretamente establecidas*”<sup>662</sup>. Semejante pasaje alberga muchas notas polanyianas condensadas en pocas líneas. En primer lugar, supone una crítica frontal a todas las teorías económicas, sociológicas y antropológicas que construyen sus análisis partiendo de un individualismo metodológico hedonista, esto es, todos esos análisis que explican cualquier orden social, presente y pasado, postulando un individuo que tiene que resolver siempre un problema de escasez proveniente del fondo insaciable de deseos infinitos que vertebran su praxis; deseos adquisitivos presididos, además, por un principio indestructible de maximización de utilidades que emana de su misma individualidad.

Polanyi nos dirá, como hemos ido viendo, que todo ello supone un error metodológico, ya que para empezar a entender cabalmente un orden social hay que partir de las instituciones que vertebran dicho orden, pues es de ellas de donde emana el componente normativo que informa, posibilita y produce las conductas individuales. Por el contrario, postular un individuo abstracto como piedra angular del análisis sólo puede llevar a proyectar universalmente un tipo de comportamiento que ha sido posible únicamente dentro de la institucionalidad normativa de la sociedad de mercado. Y en el fondo, también estamos hablando de la imposición del monopolio del método económico a todos los estudios de la sociedad<sup>663</sup>.

Pero todo lo anterior nos lleva a pensar que el ataque de Polanyi en este punto no es sólo metodológico, ya que el ejemplo aristotélico es antes que nada un contra-modelo ético y político a través del cual poder vislumbrar un orden social que *no* esté culturalmente estructurado en orden a producir individuos insaciables cuya praxis se reduzca a una conducta espoleada por ansias infinitas de riqueza y poder adquisitivo.

### **8.7 La falsa identidad lógico-histórica de la tríada cataláctica**

Tal vez, desde un punto de vista heurístico, sea recomendable comenzar la línea argumental de una forma negativa, a saber, indicando lo que no es el mercado para Karl Polanyi. En efecto, podemos tomar el ejemplo de Martínez Veiga, que en su *Antropología económica* asevera que Polanyi acaba proponiendo una identificación

---

<sup>662</sup>Polanyi, K.: “La sociedad opulenta según Aristóteles”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 348.

<sup>663</sup>Przeworski, A.: “Marxismo y elección racional”, *Zona abierta*, 45, 1987.

entre mercado y capitalismo; lo cual, como iremos desgranando a continuación, es del todo inaceptable<sup>664</sup>.

El punto de partida de Polanyi establece que esa unidad sistemática en la que los tres elementos aparecen correlacionados de una manera íntima e indisoluble, es decir, un sistema en el que comercio, dinero y mercado no pueden subsistir de manera aislada ya que el despliegue de cada uno de ellos implica necesariamente la existencia inmediata de los otros dos, y no pudiéndose precisamente por ello prescindir de cualesquiera de ellos sin destruir la unidad funcional del conjunto, dicho sistema integrado, insistimos, no podía encontrarse en ninguna sociedad distinta a la moderna sociedad capitalista. “Desde el punto de vista de los datos etnográficos, históricos y arqueológicos de que disponemos no hay ningún indicio que nos permita sospechar que los elementos de la tríada formaban o irían a formar parte alguna vez de la misma institución, como indudablemente lo forman en la economía de mercado [...] Pero al estudiar otras sociedades, al faltar esta unidad integradora, no es extraño que las etnografías nos den cuenta de la coexistencia de varias formas de comercio, varias esferas de intercambio, varios tipos y usos del dinero, y la entrada de varias instituciones y de sus normativas (morales, políticas, legales, de parentesco y religiosas fundamentalmente) en las limitaciones impuestas a la circulación de bienes o en la formación de los varios niveles de precios existentes [...]”<sup>665</sup>. La llamada *tríada cataláctica*, esto es, el conjunto conformado por comercio, mercado y dinero, nunca había formado, hasta la llegada inédita de la economía de mercado, un sistema unitario e integrado. Las investigaciones empíricas etnográficas e históricas muestran que dichos elementos habían existido con anterioridad a la sociedad de mercado, en efecto, pero lo habían hecho de forma independiente, desligada y, además, bajo la forma de una subordinación a múltiples instituciones que nada tenían que ver con la idiosincrasia propia de un sistema de mercado.

Uno de los principales objetivos de Polanyi consiste en deshacer el gran equívoco que supone considerar *comercio, dinero y mercado* como indisolublemente unidos, tanto desde un punto de vista lógico-sistemático como histórico-empírico. “A la luz de los presentes descubrimientos, resulta imposible mantener ese punto de vista [...] algunas formas de comercio y varios de los usos del dinero adquieren importancia en la vida

---

<sup>664</sup>Martínez-Veiga, U.: *Antropología económica*, Icaria, Barcelona, 1990, p. 37.

<sup>665</sup>Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 219.

económica previa e independientemente de los mercados. Incluso la presencia de los elementos de mercado no implica necesariamente la existencia del mecanismo de oferta-demanda-precios. La tradición o la autoridad establecen originariamente los precios (equivalencias), y su cambio, si es que se da, se realiza por dichos medios institucionales, no por los de mercado”<sup>666</sup>. En efecto, la historia económica empírica nos muestra la no co-implicación necesaria de esos elementos. Por el contrario, la teoría económica ortodoxa querría ver esa co-implicación como dada desde siempre en la historia de la humanidad, ignorando dogmáticamente el estudio institucional comparado de las distintas formas de integración económica observadas en el muestrario proporcionado por la etnografía y la historia de las civilizaciones arcaicas. La posición polanyiana, como decíamos, advierte que los tres elementos tienen desde un punto de vista histórico-empírico orígenes distintos, ya que su integración correlativa en un sistema homogéneo sólo empieza a darse en otro momento histórico muy reciente, a saber, en la moderna sociedad de mercado.

Aquello que los teóricos liberales quisieran entender como inextricablemente vinculado en todo tiempo y lugar sólo se ha dado íntegramente unido en la moderna economía de mercado, a través del mecanismo oferta-demanda-precios. Una unión o correlación, por lo tanto, que debe comprenderse en su naturaleza contingente para concluir, consiguientemente, que no siempre tuvo lugar; muy al contrario, la vinculación sistemática de comercio, dinero y mercado supone una revolución institucional sin precedentes. “Esta problemática cuestión se eludió en todas las investigaciones específicas por la presunción tradicional de que comercio, dinero y mercados estaban indisolublemente unidos. Donde había comercio, se daba por sentada la existencia de mercados, y donde había dinero, se suponía la existencia de mercados, y por tanto del comercio. En realidad, en la mayor parte de la historia económica, se deberían contemplar por separado el origen del comercio, los usos del dinero y los elementos de mercado”<sup>667</sup>. Las diversas maneras de emplear el dinero, las múltiples formas de comercio y los mercados parciales y sectoriales que podemos encontrar en sociedades arcaicas o civilizaciones antiguas nos hablan de unas prácticas sociales y de unas pautas institucionales cuya naturaleza apenas puede equipararse a las del sistema moderno de mercado.

---

<sup>666</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 155.

<sup>667</sup>Ibíd. p. 157.

Los mercados, advierte Polanyi, no son tan antiguos como la humanidad, y tuvieron un origen específico en la historia de las civilizaciones. Es así, además, que resulta de notable importancia el distinguir entre el mercado como *lugar* y el mercado como *mecanismo* de oferta-demanda-precio ya que, en efecto, no todos los mercados en el primer sentido implican un mecanismo de ese tipo. “Un mercado está al alcance de los arqueólogos, pero un mecanismo de mercado está más allá del alcance de la mejor piqueta. Resulta comparativamente fácil localizar un espacio abierto donde, en algún momento del pasado, la multitud acudía para intercambiar mercancías., mientras que es mucho más difícil asegurar si, como resultado de su conducta, las razones de cambio empezaron a fluctuar y, si fue así, si la oferta de mercancías empezó a cambiar en respuesta a los movimientos absolutos o relativos de esas razones al alza o a la baja”<sup>668</sup>. Pero Polanyi insistirá, como parte medular de todo su discurso, en la no identificación necesaria del mercado entendido como lugar en el que se producen movimientos e intercambios de bienes y un mecanismo de mercado en el que los precios fluctúan en función del juego de la oferta y la demanda. Son dos cosas muy distintas, que no tienen por qué solaparse. Es más, su solapamiento es relativamente reciente. “Evidentemente, el mercado como *lugar* fue anterior a cualquier *mecanismo* competitivo del tipo oferta-demanda. Fue unos dos mil años después de la primera aparición del mercado como mecanismo que facilitaba la distribución de grano en el Mediterráneo oriental, cuando se desarrolló en Europa occidental el sistema autorregulador de mercado formador de precios desde donde se extendió por gran parte del globo”<sup>669</sup>. Y esa *anterioridad* tiene unos efectos enormes en el sentido de que, si hubo un *antes* del sistema de mercado competitivo, un antes en el que no obstante podían coexistir diferentes formas de comercio y distintas formas de mercado, resultaba entonces concebible y perfectamente posible un *después* de dicho sistema; pero un *después* que además podría estar configurado a través, sí, de la extinción del propio *sistema de mercado* pero no necesariamente de *toda* forma de mercado y comercio, ya que éstos podrían integrarse en cualquier otra forma social de organizar el sustento material del hombre que supusiera una quiebra del sistema de mercado (o, si se quiere, una quiebra del mercado capitalista) pero no necesariamente la quiebra de *todo* mercado y de *todo* comercio. En ese presunto *después* del sistema de mercado los elementos del comercio, del dinero y del mercado podrían existir pero fuera ya de su integración totalizadora en un sistema

---

<sup>668</sup>Ibíd. p. 206.

<sup>669</sup>Ibíd.



de mercado omniabarcante y omnipotente; podrían existir, pero bajo una forma institucional ajena a la institucionalidad propia de la economía de mercado. Estaríamos hablando de una situación en la que, por ejemplo, hubiera determinados aspectos fundamentales de la vida social que no podrían estar sujetos nunca a la libre compraventa dentro de un mercado formador de precios, por ejemplo el trabajo, la salud o los bienes naturales comunes.

Lo que queremos indicar con todo esto es, en cualquier caso, que la llamada *tríada cataláctica* es un constructo teórico del pensamiento liberal que pretende asentar que el moderno mecanismo del mercado es la cima de la civilización y que, por lo tanto, destruir dicho mecanismo supone un retroceso a la pura barbarie. Y Polanyi, por lo tanto, quería precavernos contra ese constructo teórico falaz. Por ejemplo, nos advierte que allí donde estemos en presencia de “intercambio” no hemos de inferir, de manera inmediata y automática, que estamos ante un mecanismo de mercado competitivo y formador de precios. Los “elementos de mercado” son dispositivos sociales concretos que no han de estar necesariamente integrados en un mismo aparato institucional, como hemos venido diciendo, pues dichos rasgos pueden estar presentes en mayor o menor medida, entrelazados de una manera o de otra, sin que por ello pudiéramos decir que estábamos siempre en presencia de un sistema de mercado más o menos incipiente. “En el sentido institucional, el término *mercado* no presupone necesariamente un mecanismo oferta-demanda-precio. Es una conjunción de rasgos institucionales concretos, a los que llamaremos elementos de mercado. Éstos son: un lugar físicamente existente o bienes disponibles, un grupo oferente, otro demandante, costumbres, leyes y equivalencias. Así un mercado, en términos institucionales, postula simplemente una situación de intercambio; aquí el intercambio se toma, no en el sentido cataláctico del término, sino en el puramente técnico, lo cual no implica más que un movimiento recíproco de mercancías entre «manos», con índices determinados por la costumbre, la administración, la ley o por la misma institución de mercado. Si se combinan los elementos de mercado para formar un mecanismo oferta-demanda-precio, hablaremos de mercados de precios. Por el contrario, si la oferta y la demanda se combinan para intercambiar mercancías según unos índices ya establecidos, surgirá un mercado no formador de precios”<sup>670</sup>. En efecto, el mercado guiado por precios fluctuantes es sólo

---

<sup>670</sup>Ibíd. p. 207.

una de las muchas formas institucionales que pueden darse a través de la conjunción histórica de los diferentes “elementos de mercado”.

Por lo tanto, el intercambio puede operarse, y de hecho así fue en casi todos los mercados arcaicos y antiguos, a través de mercados institucionalizados de una manera completamente distinta, esto es, a través de mercados que no funcionaban mediante la formación de precios fluctuantes. Dichos mercados no competitivos estarían vertebrados por una normatividad ajena al objetivo del regateo y la máxima ganancia y se trataría de un movimiento de bienes dirigido por otros fines y otras pautas consuetudinarias.

De igual modo, el *comercio de mercado* es sólo una de las formas posibles de comercio. La imbricación del comercio en un sistema de oferta-demanda-precio, dice Polanyi, es una contingencia histórica que en absoluto puede entenderse como una integración que siempre fue, de suyo, la integración dada en todo tiempo histórico. No existe, en definitiva, una forma universal de comercio. “¿Dónde se originó dicho sistema [el sistema oferta-demanda-precio]? ¿Cuándo y cómo se liga con él el comercio, una institución milenaria de gran alcance y poder que se había desarrollado sobre la base de las expediciones, el sistema de regalo-contrarregalo, y los principios administrativos? ¿Cuándo y cómo llegó a basarse el comercio en métodos tan ajenos a su propia historia?”<sup>671</sup>. En la investigación histórica se puede rastrear ampliamente la mera existencia de bienes intercambiados, rutas, sistemas de transporte; todo ello, empero, no nos indica que estemos necesariamente ante una forma de comercio basada en el mecanismo de mercado<sup>672</sup>. Muy al contrario, la organización del comercio, tal como puede testarse en las comunidades arcaicas o en los imperios antiguos, dista mucho de ser un comercio organizado mercantilmente. “La adquisición de objetos inexistentes en la comunidad necesariamente obliga al grupo a mantener relaciones exteriores. Las formas precomerciales de adquisición son la caza, las expediciones y la rapiña, que implican un movimiento de bienes unilateral [...] Pero el comercio, como hemos visto, es una acción bilateral pacífica, y requiere un tipo de organización específica que asegure esas dos cualidades [La apropiación y el transporte] Según la intención de la bilateralidad, nos encontraremos con tres tipos fundamentales de comercio: comercio de donaciones, comercio administrado o por tratado, y comercio de mercado”<sup>673</sup>. Como podemos apreciar, Polanyi entiende que el comercio de mercado ha de ser comprendido

---

<sup>671</sup>Ibíd. p. 217.

<sup>672</sup>Polanyi, K.: “Les ports de commerce dans les sociétés anciennes”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

<sup>673</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 172.

sólo como una de las formas histórico-institucionales en que tal actividad humana milenaria puede ser organizada; por lo mismo, pues, y contraviniendo el prejuicio modernizante de la teoría económica liberal, el comercio mercantil no es la forma natural-universal de comercio<sup>674</sup>.

El “comercio de donaciones”, por ejemplo, ligaba a las dos partes en una relación de reciprocidad y, normalmente, se organizaba ceremonialmente para canalizar prestaciones o acuerdos entre reyes o jefes. Es la forma de comercio más presente en las sociedades tribales. El comercio administrado o por tratado, en cambio, presupone organismos políticos o semipolíticos más organizados, estables y jerarquizados. Se trata de un comercio vehiculado a través de un entramado gubernamental más o menos desarrollado y centralizado. El comercio se lleva a cabo, en estos casos, a través de procedimientos administrativos. “El comercio de mercado es el tercer tipo de comercio, cuya forma característica es el intercambio entre las partes. Es la forma moderna de comerciar [...] La gama de bienes comercializables –mercancías– es prácticamente ilimitada; la organización sigue las líneas trazadas por el mecanismo oferta-demanda-precio. El mecanismo de mercado se adapta no sólo a los bienes, sino también a cada elemento del comercio mismo –almacenamiento, transporte, riesgo, crédito, pagos, etc.”<sup>675</sup>. Para el historiador económico el problema reside, como decía Polanyi, en determinar cuándo y por qué el mecanismo de mercado se convierte en el vehículo de los movimientos del comercio; el problema de cuándo y por qué se forman mercados internacionales estables a través de los cuales se canaliza todo el comercio exterior, y el problema de cuándo y por qué el *ágora* de la *polis* o el bazar oriental, por poner ejemplos paradigmáticos, se convierten en lugares para el comercio interno ejecutado por extranjeros.

En cualquier caso, Polanyi advierte explícitamente contra la explicación teleológica que quiere ver en el comercio de mercado la forma “natural” de comercio que siempre estuvo abriéndose paso en la historia hasta culminar en su forma última y perfecta, a saber, el comercio mercantil moderno. “Una vez más debemos evitar la tentación teleológica [...] Porque, ¿no estaba destinado el comercio a ser atrapado en la red del mecanismo de mercado? Y, una vez fijado el vínculo definitivo, ¿no era simplemente una cuestión de tiempo hasta que el tejido irrompible del comercio de mercado

---

<sup>674</sup>Polanyi, K.: “Le commerce sans marché au temps d’Hammourabi”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

<sup>675</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 174.

envolviera toda la economía? [...] La teleología, como siempre, crearía una especie de euforia que haría al investigador confiar en que la obra del tiempo y las circunstancias evolucionan hacia el inevitable resultado. No obstante, presumir tal afinidad natural entre el mecanismo de mercado y el comercio es una pura simplificación arbitraria que ignora la complejidad de ambos”<sup>676</sup>. La conjunción histórico-institucional de los mecanismos de mercado y comercio es, de hecho, un fenómeno exótico y reciente en la historia económica de la humanidad.

Por otra parte, se ha de constatar que el móvil último del comercio primitivo no es el ánimo de ganancia ni está vehiculado a través de comerciantes individuales. “Institucionalmente, bajo condiciones primitivas imperturbadas, el comercio es como la caza, una expedición o la rapiña: una actividad de grupo organizada [...] No hay ni comerciantes individuales ni deseos individuales de ganancia, tanto si el jefe o el rey actúan en nombre de la comunidad, después de reunir los artículos para «exportar», como si numerosos individuos se reúnen con otros en la playa para realizar esta operación. En ambos casos, los elementos rituales y ceremoniales se entremezclan con los comerciales, que nunca carecen de alguna connotación social o política”<sup>677</sup>. De hecho, Polanyi habla de una prohibición universal en el mundo primitivo del regateo destinado a la ganancia con los alimentos u otros bienes primordiales para la vida comunitaria. “Dentro de la sociedad primitiva las transacciones con alimentos se consideran antisociales porque rompen la solidaridad comunal”<sup>678</sup>. El intercambio a precios fijos, contrariamente al intercambio basado en precios fluctuantes, no está encaminado a la maximización utilitaria individual, esto es, no es un intercambio cuya aspiración última esté informada por un objetivo de obtener de dicha transacción la máxima ganancia.

En el mundo primitivo y arcaico unos precios fijados por la costumbre o la tradición, o unas equivalencias establecidas socialmente, impiden que el intercambio derive hacia una situación en la que la optimización unilateral de una de las partes se realice a expensas de la otra. “Se ha señalado justamente en el regateo la esencia de la conducta negociadora. Para que el intercambio sea integrador la conducta de las partes ha de estar orientada a producir un precio que favorezca el máximo a cada uno de los contratantes. Este comportamiento contrasta fuertemente con el del intercambio a un precio fijo. La

---

<sup>676</sup>Ibíd. p. 218.

<sup>677</sup>Ibíd. p. 159.

<sup>678</sup>Ibíd. p. 151.

ambigüedad del término *ganancia* tiende a ocultar la diferencia. El intercambio a precios fijos no supone más que una ganancia para las dos partes implicadas en la decisión de intercambiar; el intercambio a precios fluctuantes tiene como objetivo una ganancia que sólo se puede conseguir por una actitud de claro antagonismo entre los contratantes. Este elemento de antagonismo puede presentarse muy diluido, pero no se puede eliminar. Ninguna comunidad que desee preservar la solidaridad entre sus miembros puede permitir que se desarrolle una hostilidad latente en torno a una cuestión como la comida, tan vital para la existencia animal y, por consiguiente, capaz de producir tensión y ansiedad. De ahí la prohibición de las transacciones motivadas por la ganancia, por lo menos en lo que se refiere a artículos de primera necesidad, prohibición prácticamente universal en las sociedades arcaicas. La exclusión generalizada del regateo sobre las vituallas elimina automáticamente los mercados creadores de precios del ámbito de las instituciones primitivas”<sup>679</sup>. Si en sociedades arcaicas aparece el trueque éste será, en su estructura última, enteramente distinto al tipo de intercambio dado en las modernas sociedades mercantiles y capitalistas; y será enteramente distinto porque el tejido institucional estará organizado de una manera completamente diferente. Porque, en definitiva, no todo intercambio de bienes ha sido siempre ejecutado a través de un mecanismo institucional en el que comercio, dinero y mercado funcionaran como elementos perfectamente acompañados e integrados.

## **8.8 La concepción teleológica del sistema de mercado**

El asiriólogo y estudioso de la Antigüedad, Adolph Leo Oppenheim, en un trabajo que apareció en el imprescindible volumen conjunto que plasmó las investigaciones de Polanyi y sus colaboradores en 1957, *Trade and Markets in the Early Empires*, apuntaba una observación muy interesante que creemos necesaria traer a colación para introducir este epígrafe. “La reacción contra los esquemas de pensamiento desarrollados en el siglo pasado en los terrenos de la historia de las religiones, de la lingüística, de la sociología, etc., nos ha enseñado a respetar a las otras civilizaciones y ha aguzado nuestras facultades de observación sin apriorismos en dichos campos, pero, desgraciadamente, no ha ocurrido lo mismo en lo que respecta a la economía. Aquí las

---

<sup>679</sup>Polanyi, K.: “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 300.

discusiones epistemológicas, tradicionales o no, han creado una atmósfera en la que no se reconoce otro patrón económico que el surgido del desarrollo económico espectacular de Europa occidental a partir del siglo XVIII”<sup>680</sup>. A juicio de Oppenheim, los historiadores económicos no habían podido escapar totalmente del etnocentrismo propio de los esquemas evolucionistas, y bien entrado el siglo XX daban todavía un tratamiento harto inadecuado a las economías primitivas y a la economía de las civilizaciones antiguas.

Lo que Thomas Kuhn supuso para los estudios de historia de la ciencia, tal vez lo hubiera de suponer Karl Polanyi para la historia de los sistemas económicos. En efecto, los esquemas explicativos de corte lineal-acumulativo, en los cuales los estadios superiores incluyen dentro de sí a los estadios precedentes, fueron puestos en solfa por la “revolución historicista”, si así cabe llamarla, de los historiadores de la ciencia de nuevo cuño que venían a desplazar toda comprensión positivista de la historia del conocimiento científico. Lo que la mencionada revolución vino a mostrar, dicho sea sucintamente, es que un cambio paradigmático suponía un salto cualitativo, una ruptura, que producía un efecto de inconmensurabilidad entre los dos mundos que quedaban a ambos lados del antes y el después de la mutación del paradigma.

Dalton y Bohannan, en la estela de Karl Polanyi, dirán en su Introducción a un volumen de estudios de antropología económica por ellos mismos editado lo siguiente: “*Markets in Africa* describe también varios ejemplos en los que no surgen ni comercio exterior ni mercados locales, no obstante sus potenciales ventajas materiales. Las razones por las que dicho comercio materialmente ventajoso no aparecía entre productores complementarios resultan iluminadoras. A pesar de la relativa abundancia de ganado y la escasez de alimentos vegetales, los Masai no buscaban cambiar ganado por comida. Esto era impensable, porque el ganado era la esencia de la riqueza —realmente, desde el punto de vista Masai, no podía haber algo así como un excedente de ganado—. Es más, cuando los Masai saqueaban a sus vecinos, era por más ganado, no por vegetales. De forma similar, Dupire nos dice que los Hausa, de mentalidad comercial, consideraban tontos a los Fulani por no aprovecharse de las fluctuaciones estacionales en los precios del ganado y dosificar sus ventas para obtener de él el mejor precio posible. Pero los Fulani no ven el ganado como una cosecha ordinaria para la venta, por así decirlo, con la cual adquirir otros productos. Hay consideraciones que están por encima del precio de

---

<sup>680</sup>Oppenheim, A. L.: “La historia económica mesopotámica a vista de pájaro”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, p. 78.

mercado. El asunto es que el beneficio material a veces no es considerado tan importante como otros fines sociales, y por ello los “excedentes” (en el sentido de la relativa abundancia de un artículo) a menudo no se intercambian, incluso cuando parecería ser materialmente ventajoso hacerlo”<sup>681</sup>. Acudiendo a la etnografía, por lo tanto, se puede documentar la imposibilidad de postular la existencia universal de una racionalidad maximizadora que siempre está alerta para detectar oportunidades de obtener beneficios en todas las circunstancias posibles de la vida social. En ese sentido, lo que desde una óptica mercantil pudiera aparecer como una clara oportunidad de obtener rentabilidad a través de, por ejemplo, una astuta venta de excedentes, en las determinadas y concretas coordenadas de una sociedad no vertebrada por una economía de mercado dichas circunstancias ni siquiera *aparecen* a los ojos de los nativos: el ganado no se concibe para la venta provechosa porque ni siquiera aparece a la conciencia la noción de “excedente” tal como nosotros la entendemos.

Los recursos, en semejantes contextos, no se calibran en función de su abundancia o escasez relativa a un mercado para la venta. Y este fenómeno se produce no porque la economía de mercado aparezca en estas sociedades en su forma imperfecta de embrión-potencial, sino porque la *matriz institucional* dentro de la cual se organiza su vida material es otra, ajena a la economía de mercado; una matriz institucional no evolutivamente atrasada con respecto a la economía de mercado, sino inconmensurable con la misma.

De igual modo, Polanyi es perfectamente consciente de que el eje de la historiografía liberal bascula en torno a una concepción que ni puede ni quiere abordar el problema de los diferentes sistemas económicos habidos en la historia humana fuera del esquema evolutivo-continuista. “La predilección de la historiografía decimonónica por la continuidad, a menudo nos hizo malinterpretar, no sólo la secuencia de los hechos, sino los hechos mismos. La continuidad considerada implícita en los procesos orgánicos, es solamente un modo de acontecer, junto al cual corren las discontinuidades inherentes al desarrollo (siendo, pues, el proceso total una combinación de ambas). Además del crecimiento continuo a partir de lo pequeño, existe también un modelo muy diferente, a saber: el del desarrollo discontinuo partiendo de elementos anteriormente inconexos. El «campo» en el cual ocurre un cambio tan súbito como el surgimiento de un todo nuevo y complejo, es el grupo social bajo unas condiciones determinadas. Estas

---

<sup>681</sup>Extraído de *Entre las gracias y el molino satánico. Lecturas de antropología económica*, Moreno Feliú (Comp.), UNED, Madrid, 2008, p. 274.

discontinuidades determinan tanto qué ideas y conceptos ganan aceptación general entre los miembros de un grupo como a qué ritmo ocurre. Pero, una vez difundidas, estas ideas y conceptos permiten el cambio a una velocidad increíblemente acelerada puesto que las pautas de conducta individual pueden ahora conciliarse fácilmente con la nueva pauta general ejecutada por esas ideas y conceptos. Elementos de conducta antes inconexos se unen así directamente a un nuevo y complejo todo, sin ningún tipo de transición [...] La historia de la humanidad y el lugar que en ella ocupa la economía, no es, como pensaban los evolucionistas, una secuencia de crecimiento inconsciente y de continuidad orgánica”<sup>682</sup>. En este crucial pasaje metodológico Polanyi enuncia una línea de investigación que renuncia a entender y explicar la historia de las instituciones económicas al modo de un progreso gradual de creciente *despliegue* de unas potencias que siempre estuvieron incoadas y ya presentes en los estadios más primitivos de la vida cultural humana, y que con el paso de los siglos no hubieran hecho más que perfeccionarse y actualizarse. Por el contrario, la ruptura y la discontinuidad emergen como elementos explicativos irrenunciables en el pensamiento polanyiano.

Polanyi, en efecto, resaltaré la radical discontinuidad dada entre los distintos sistemas económicos, pues entre ellos no podrá haber una transición de tipo evolutivo; la historia de dichos sistemas no podrá dibujarse en términos de una secuencia acumulativa de despliegue progresivo. Por el contrario, un sistema económico implica un nuevo *todo* radicalmente distinto, una entera ruptura que cristaliza en una inédita configuración de todos los elementos, aunque alguno de éstos ya existiera anteriormente insertado en otro todo. En definitiva, y esto será muy importante en la obra polanyiana, un sistema económico, típicamente el propio de una sociedad de mercado, será inconmensurable con respecto a anteriores organizaciones socioeconómicas.

Sólo cuando, en un momento dado de la historia de las sociedades occidentales, empieza a haber un mercado para todos y cada uno de los elementos de la vida social humana, sólo entonces, podemos decir que estamos en presencia de un sistema de mercado. “En la práctica, esto significa que debe haber mercados para cada elemento de la industria [...] Estos mercados –innumerables– están interconectados y forman un Gran mercado”<sup>683</sup>. Pero este “gran mercado” ha de ser apreciado en su calidad extemporánea, en su forma violenta de aparecer en la historia de las sociedades modernas. En efecto, el papel de la violencia en el establecimiento e introducción de un

---

<sup>682</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 70

<sup>683</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 122.



sistema de mercados autorregulados es algo que Polanyi tiene muy presente en todo momento. “Mientras no se establezca ese sistema, los liberales económicos deberán pedir la intervención del Estado a fin de establecerlo, y a fin de mantenerlo una vez establecido, y lo harán sin vacilar. Por lo tanto, el liberal económico puede pedir que el Estado use la fuerza de la ley, sin ninguna inconsistencia; puede apelar incluso a las fuerzas violentas de la guerra civil para establecer las condiciones necesarias para un mercado autorregulado”<sup>684</sup>. Estas observaciones serán muy precisas para entender la *no-espontaneidad* del surgimiento de la economía de mercado. Volveremos a tratar más detenidamente este asunto.

Para poder situar en sus justos términos el problema que estamos tratando de desentrañar, y para apreciar su decisiva importancia, hemos de entender a qué se estaba enfrentando exactamente Polanyi. Y para comprender esto último es ineludible estudiar las propuestas de Ludwig von Mises, el cual se oponía explícitamente a todos aquéllos que pudieran afirmar que el capitalismo no es más que una forma socioeconómica histórica y contingente. “Otros afirmaron que el capitalismo hubiera podido evitarse a la humanidad, de haber sido las gentes moralmente más perfectas, lo que les hubiera inducido a adoptar mejores sistemas económicos. Todos los aludidos idearios tienen un rasgo común: contemplan el capitalismo como si se tratara de un fenómeno accidental que cupiera suprimir sin acabar al tiempo con realidades imprescindibles para el desarrollo del pensamiento y la acción del hombre civilizado [...] La economía de mercado es un modo de actuar, bajo el signo de la división del trabajo, que el hombre ha ingeniado. De tal aserto, sin embargo, no sería lícito inferir que estamos ante un sistema puramente accidental y artificial, sustituible sin más por otro cualquiera. La economía de mercado es fruto de dilatada evolución. El hombre, en su incansable afán por acomodar la propia actuación, del modo más perfecto posible, a las inalterables circunstancias del medio ambiente, logró al fin descubrir la apuntada salida. La economía de mercado es la táctica que ha permitido al hombre prosperar triunfalmente desde el primitivo salvajismo hasta alcanzar la actual condición civilizada”<sup>685</sup>. Casi podría deducirse, de las anteriores palabras, que el progresivo descubrimiento o desenvolvimiento de la economía de mercado fue un factor coadyuvante del proceso mismo de hominización.

---

<sup>684</sup>Ibíd. p. 205.

<sup>685</sup>Mises, L.: *Teoría e historia*, Unión Editorial, Madrid, 1974, p. 409.

Lo que el gran liberal austriaco nos quiere decir es que la historia no es un lugar al que podamos acudir para testar la contingencia del capitalismo, pues éste, lejos de ser un entramado institucional específico, surgido en una época concreta y en un lugar determinado, constituye más bien una lógica de toda acción humana posible, como ya tuvimos ocasión de ver; una lógica que no se reduce a un tipo de actividades materiales yuxtapuestas a otras actividades regidas por otros parámetros distintos, sino una lógica que lo es de toda acción humana, sean cuales sean los contenidos y los fines de las mismas.

El capitalismo anida, en el pensamiento miseano, en la lógica misma de la acción humana. “No inquieta a los economistas, conclúyese, el pensar que el capitalismo sólo surgiera hace doscientos años [...] Hubo ayer y existen actualmente civilizaciones de mentalidad diferente que ordenan sus asuntos económicos de modo dispar al nuestro. El capitalismo, contemplado *sub specie aeternitatis*, no es más que pasajero fenómeno, efímera etapa de la evolución histórica, mera época de transición entre un pasado precapitalista y un futuro postcapitalista [...] Tales asertos no resisten el análisis lógico. La economía, desde luego, no constituye rama de historia alguna. Es, simplemente, la disciplina que estudia la actividad humana; o sea, la teoría general de las inmutables categorías de la acción y de la mecánica de la misma bajo cualquier supuesto en que el hombre actúe. De ahí que constituya herramienta mental imprescindible cuando se trata de investigar problemas históricos o etnográficos. Pobre, ciertamente, habrá de ser la obra del historiador o etnógrafo que, en sus trabajos, no aplique los conocimientos que la economía le brinda [...]”<sup>686</sup>. Todo hombre, en todo tiempo y lugar, se ha movido a través de un mismo patrón de racionalidad práctica. “El desentrañar los problemas que plantea la economía de mercado [...] nos faculta para abordar el examen de todos los posibles modos de actuar, así como cuantas cuestiones de índole económica suscítanse a historiadores y etnólogos”<sup>687</sup>. La perspectiva miseana, como podemos ir observando, es diametralmente opuesta a la polanyiana.

Mises encuentra capitalismo, germinal y embrionariamente, en toda la historia pretérita de la humanidad. En realidad, desde la perspectiva del vienés, el capitalismo constituiría algo así como “la economía natural del homo sapiens”, una economía que ya habría ido abriéndose paso con el proceso mismo de la antropogénesis. “Los economistas siempre advirtieron que la economía de mercado es fruto engendrado por un largo proceso

---

<sup>686</sup>Ibíd. p. 410.

<sup>687</sup>Ibíd. p. 411.

histórico que se inicia cuando la raza humana emerge de entre las filas de otros primates”<sup>688</sup>. La historiografía liberal podría encontrar una misma forma de racionalidad práctica en todas las etapas pretéritas de la humanidad, rastreando el origen de esa forma de economización en las lindes mismas de las primeras formas de especialización del trabajo de los grupos humanos prehistóricos. Y dicha forma de racionalidad práctica, que aparece como lógica de toda acción humana posible, se deslizó recurrentemente a lo largo del proceso histórico de las civilizaciones humanas. Este es, precisamente, uno de los pilares básicos de la concepción liberal a los que Polanyi se opondrá con mayor rotundidad.

En ese sentido, un Karl Marx tardío, ya en 1881, y en respuesta a la carta de una conocida revolucionaria rusa, advertía contra esa “espontaneidad de las leyes económicas” que invocaban los apologetas burgueses para justificar las masacres cometidas contra aquellas comunidades rurales y arcaicas en el expolio colonial. “Al leer la historia de las comunidades primitivas, escritas por burgueses, hay que andar sobre aviso. Estos autores no se paran siquiera ante la falsedad. Por ejemplo, sir Henry Maine, que fue un celoso colaborador del gobierno inglés en la destrucción violenta de las comunidades indias, nos asegura hipócritamente que todos los nobles esfuerzos del gobierno hechos con vistas a conservar estas comunidades se estrellaron contra la fuerza espontánea de las leyes económicas”<sup>689</sup>. Como si las leyes del moderno sistema capitalista hubieran brotado en la India a través de alguna suerte de “astucia evolutiva de la Historia”, y no hubiesen sido trasplantadas e introducidas a sangre y fuego por el Imperio.

La economía de mercado, entendida desde un prejuicio teleológico, emerge en tanto que culminación ya perfecta de un proceso histórico que siempre apuntó, en sus sucesivas etapas evolutivas, precisamente hacia el desarrollo pleno y acabado de dicha economía, la cual aparece de este modo como el prototipo de toda economía humana. Y esto sería así precisamente porque, para Mises, dicha economía de mercado no se desprende de un sistema institucional histórico y contingente sino que aparece como la “economía humana natural” que es coherente con las categorías intrínsecas e inmutables de toda acción humana concebible.

---

<sup>688</sup>Ibíd.

<sup>689</sup>Marx, K.: “Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich”, en *Escritos sobre materialismo histórico*, Alianza, Madrid, 2012, p. 253.

Desde el solipsismo de un “hombre económico maximizador” llegamos a una suerte de concepción teleológica de la historia en la que las “fuerzas del mercado” bregan por abrirse paso, como si el pleno desarrollo de dichas fuerzas mercantiles fuese la tendencia implícita de todo el curso de la historia humana. “Tal solipsismo económico, como muy bien se le puede llamar, fue en realidad un rasgo destacado de la mentalidad de mercado. La acción económica, se suponía, era «natural» al hombre y por tanto autoexplicativa. Los hombres harían trueques a menos que se les prohibiera, y así surgirían los mercados a no ser que se hiciera algo por evitarlo. El comercio empezaría a fluir, como si fuese provocado por la fuerza de la gravedad, y crearía fuentes de bienes, organizadas en mercados, a menos que los gobiernos conspiraran para detener el flujo y drenar los fondos. A medida que se agilizara el intercambio el dinero haría su aparición y todas las cosas se verían arrastradas al molino de los intercambios, a menos que algunos moralistas anticuados lanzaran su grito contra el lucro o los tiranos ignorantes devaluaran la moneda”<sup>690</sup>. Ésta es, esbozada en su esquema, la secuencia lógica que proyectan los doctrinarios del liberalismo económico en su construcción teleológica de la historia.

La premisa asumida por estos teóricos implica que siempre hubo una misma forma de economizar, bajo cualquier aparato institucional que podamos observar en la historia de las culturas humanas. Aunque, añaden, bien es verdad que dicha lógica habría encontrado su máximo apogeo y su punto álgido de desarrollo en la moderna sociedad de mercado, con respecto a la cual se han de interpretar las economías pretéritas, que son así concebidas como una suerte de “capitalismos embrionarios”. Polanyi se hará cargo de todo este universo teórico para destriparlo polémicamente. “Aquí conviene hacer una advertencia en cuanto al método empleado. En nuestra era es prácticamente irresistible la tentación de considerar la economía de mercado como la meta natural del desarrollo occidental durante tres mil años. En cuanto a instituciones tales como los mercados locales de alimentos [...] el pensamiento occidental sólo es capaz de concebirlos como los humildes orígenes que dieron lugar a la economía mundial de la edad moderna. Nada podría ser más erróneo. El comercio de mercado mismo, y finalmente la moderna economía de mercado, fueron los resultados, no de un proceso de crecimiento partiendo de un modesto origen, sino más bien la convergencia de desarrollos independientes y separados que no pueden comprenderse sin analizar los

---

<sup>690</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 87.

elementos institucionales que contribuyeron a su creación. Para salvar ese escollo teleológico [...] lo más apropiado parece ser el enfoque institucional y técnico”<sup>691</sup>. La historiografía liberal, por lo tanto, gusta de esas construcciones teleológicas que proponen, de una manera más o menos inconsciente, una finalidad última de la historia de las civilizaciones, a saber, el desarrollo pleno e integral de una economía de mercado cuyos patrones de racionalidad, en todo caso, siempre estuvieron implícitamente presentes en todos los estadios anteriores.

Lo que Polanyi trata de mostrar es que la historia de las formaciones socioeconómicas no puede legítimamente emplear el *modelo del mercado autorregulado* como categoría ideal a partir de la cual examinar las economías premodernas<sup>692</sup>. La economía de mercado no es un patrón universal que sirva como unidad de medida a la hora de conocer economías arcaicas o antiguas, y no puede funcionar como arquetipo a partir del cual testar la mayor o menor proximidad (o grado de evolución) con respecto a esa “economía de mercado” que, por ser el grado máximo y pleno de desarrollo de la historia económica, se erige en el epítome desde el que evaluar todas las economías que en la historia han sido.

Para poner un ejemplo de ello, tomemos como botón de muestra un pasaje de *La dynamique du capitalisme* de Fernand Braudel, que no puede ser catalogado como “historiador liberal” pero que, en cualquier caso, parece deslizarse siquiera inconscientemente a esa estructura teleológica de la que estamos tratando, cuando describe el tránsito desde unos mercados elementales a una economía de mercado más integrada. Dice lo siguiente: “Durante los siglos del Antiguo Régimen, entre 1400 y 1800, se trata aún de una economía de intercambio llena de imperfecciones. Sin duda, y debido a sus orígenes, esta economía se pierde en la noche de los tiempos, pero no logra asociar toda la producción a todo el consumo, ya que una inmensa parte de aquélla se pierde en el autoconsumo, de la familia o del pueblo, y no entra en el circuito del mercado [...] Una vez considerada esta imperfección, nos queda que la *economía de mercado* se encuentra en vías de desarrollo, y que enlaza ya un número suficiente de burgos y ciudades como para poder comenzar a organizar ya la producción, a orientar y a dirigir el consumo”<sup>693</sup>. En este texto podemos hallar algunos de los elementos anteriormente mencionados, a saber: se considera que un determinado conjunto de

---

<sup>691</sup>Ibíd. p. 206.

<sup>692</sup>Block, F.: “Contradictions of Self-Regulating Markets”, en *The legacy of Karl Polanyi: market, state and society at the end of the twentieth century*, Macmillan, London, 1991.

<sup>693</sup>Braudel, F.: *La dinámica del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1985, p. 28.

instituciones económicas, las que aparecen, podríamos decir simplificando, como un conjunto disperso de mercados locales que no están integrados coherente y funcionalmente entre sí y que no pueden incluir en un mismo todo sistemático la totalidad de lo producido y de lo consumido, que esta situación, decimos, no se estudia en su radical especificidad histórica, sino que por el contrario se la contempla como un estadio embrionario de un sistema de mercado al que sólo apunta en su desarrollo imperfecto pero al que, a su vez y por ello mismo, tiende naturalmente. Desde la culminación plena de una economía de mercado ya vigorosamente desarrollada se han de contemplar todas las formas institucionales de lo económico anteriores, y dichas formas serán más o menos imperfectas según hayan desplegado más o menos los elementos potenciales de una economía de mercado, elementos que en cualquier caso ya contienen en sí.

Karl Polanyi insiste en el hecho de que, para empezar, la existencia de mercados en sociedades arcaicas o antiguas no garantiza que estemos en presencia, ni siquiera de manera potencial o embrionaria, de una economía de mercado en sentido moderno. Como ya vimos en el epígrafe anterior al hablar de la “tríada cataláctica”, de lo que se trata, precisamente, es de desactivar esa implicación automática. “La presencia o ausencia de mercados o de dinero no afecta necesariamente al sistema económico de una sociedad primitiva: esto refuta el mito decimonónico de que el dinero fue una invención cuya aparición transformó inevitablemente a una sociedad creando mercados, acelerando el paso de la división del trabajo, y liberando la propensión natural del hombre a trocar, pagar en especie e intercambiar. En efecto, la historia económica ortodoxa se basaba en una concepción inmensamente exagerada de la importancia de los mercados como tales”<sup>694</sup>. En dichas sociedades preindustriales pueden darse ciertas formas de intercambio que convivan con formas de reciprocidad y de redistribución, por lo cual, deducir una lógica mercantil análoga a la moderna por la simple presencia de algunos mercados sectoriales más o menos importantes es un procedimiento ilegítimo. El mercado de tipo capitalista no puede erigirse en un principio trascendental a toda economía humana posible, esto es, no puede proponerse como categoría transhistórica. Polanyi se opone frontalmente, por lo tanto, a toda concepción evolucionista de la historia económica. Y es muy explícito al respecto, proponiendo la siguiente imagen: “La transformación de la economía anterior en este sistema nuevo es tan completa que

---

<sup>694</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 107.

se asemeja más a la metamorfosis de la oruga que a cualquier alteración que pueda expresarse en términos de un crecimiento y un desarrollo continuos.”<sup>695</sup> La doctrina liberal había construido una narrativa imaginaria del origen del sistema de mercado, trazando una secuencia temporal que partiría del primitivo trueque para, en una posterior evolución teleológica, concluir naturalmente en el intercambio económico de tipo capitalista. “Podría parecer natural suponer que, dados los actos de trueque individuales, a través del tiempo conducirían al desarrollo de mercados locales, y que tales mercados, una vez establecidos, conducirían naturalmente al establecimiento de mercados internos o nacionales. Pero no ocurrió ni lo uno ni lo otro. Los actos individuales de trueque o intercambio no conducen por regla general al establecimiento de mercados en las sociedades donde prevalecen otros principios del comportamiento económico. Tales actos son comunes en casi todos los tipos de la sociedad primitiva, pero se consideran incidentales porque no proveen los bienes de subsistencia. En los vastos sistemas de redistribución de la Antigüedad, los actos de trueque y los mercados locales constituían un aspecto habitual pero subordinado. Lo mismo se aplica cuando rige la reciprocidad [...] Los factores limitantes surgen de todos los puntos del abanico sociológico; la costumbre y el derecho, la religión y la magia contribuyen igualmente al resultado: la restricción de los actos de intercambio respecto de personas y objetos, tiempo y ocasión. Por regla general, quien trueca realiza simplemente un tipo de transacción establecido en el que están dados los objetos y sus cantidades equivalentes”<sup>696</sup>. No puede verse en el trueque primitivo el antecedente lógico-histórico del intercambio mercantil moderno; ese dispositivo de pensamiento es la médula de toda la filosofía liberal de la historia, y ese es el dispositivo al que precisamente Polanyi se enfrenta para destruir su fundamento. El proyecto historiográfico de Polanyi consiste en construir un relato crítico y desmitificador que sirva como contrapunto a esa narrativa liberal según la cual todo el pasado premercantil de las culturas humanas constituye sólo la prehistoria de una Historia Universal en la que únicamente el Occidente euro-atlántico habría logrado despojarse finalmente de todas las rémoras culturales que impedían el desenvolvimiento de la institución humana por excelencia, a saber, el mercado autorregulado<sup>697</sup>.

---

<sup>695</sup>Ibíd. p. 90.

<sup>696</sup>Ibíd. p. 110.

<sup>697</sup>Izquierdo Martín, J.: “Alteridad del pasado, indisciplina del presente. Karl Polanyi, Otto Brunner y los usos de la vieja Europa”, *Areas. Revista Internacional de ciencias sociales*, N° 31, 2012, pp. 41-53.

Las condiciones institucionales de aquel primitivo trueque, que jugaba un papel restringido y subordinado dentro de la urdimbre social, no constituyen el estadio primigenio de un mismo proceso evolutivo que concluye y se despliega finalmente en toda su explícita actualización en la moderna sociedad capitalista. Las motivaciones culturales subyacentes y la estructura institucional de aquel trueque muy poco tienen que ver con las dadas en el moderno intercambio operado dentro de un sistema de mercado formador de precios, y la relación entre ambos no está conectada evolutivamente, pues hablamos de condiciones histórico-institucionales enteramente distintas, inconmensurables, que han ido emergiendo a través de inéditas rupturas y mutaciones históricas.

En ese sentido, no puede establecerse una secuencia lógico-evolutiva entre ese trueque, supuestamente motivado por el anhelo de ganancia a través de la transacción, y la aparición de los mercados locales, aunque semejante secuencia es elegantemente establecida por la concepción liberal. De hecho, Polanyi nos hace ver que las “prácticas mercantiles”, en todo caso, nunca llegaban a copar el núcleo de la vida económica de una comunidad primitiva y aparecían subordinadas a otras reglas que nada tenían que ver con un supuesto “intercambio destinado a la ganancia”. Concluye Polanyi: “En efecto, de acuerdo con la información disponible sería apresurado afirmar que los mercados locales surgieron de actos de trueque individuales. Aunque los inicios de los mercados locales son oscuros, puede afirmarse lo siguiente: esta institución se vio rodeada desde el principio por varias salvaguardias destinadas a proteger la organización económica prevaleciente en la sociedad contra la interferencia de las prácticas de mercado. La paz del mercado se logró al precio de rituales y ceremonias que restringieron su alcance al mismo tiempo que aseguraban su capacidad para funcionar dentro de límites estrechos dados. En efecto, el resultado más importante de los mercados –el surgimiento de las ciudades y de la civilización urbana– se debió a un desarrollo paradójico. Las ciudades, criaturas de los mercados, no fueron sólo sus protectores, sino también los medios para impedir su expansión hacia el campo y la afectación de la organización económica prevaleciente en la sociedad. Los dos significados de la palabra «contener» expresan quizá con mayor precisión esta doble función de las ciudades en lo referente a los mercados que albergan y cuyo desarrollo impedían a la vez”<sup>698</sup>. La aparición de los primeros mercados locales, en consonancia

---

<sup>698</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 111.



genealógica con la emergencia de los primeros tejidos urbanos, encontraba sin embargo importantes restricciones en su expansión y funcionamiento; no puede hablarse, en relación a aquellos primeros mercados, de mercados enteramente libres y competitivos. Muy contrariamente, dichas ciudades, donde prevalecían otros sistemas de integración económica completamente ajenos al sistema de mercado, *contenían* dichos mercados locales en el doble sentido de *albergar* a la vez que *sujetar-limitar* su alcance y expansión.

Que la *entera* vida de una comunidad esté sometida a un mecanismo de libre mercado autorregulado es algo que sólo empieza a concebirse en el mundo occidental del siglo XIX, y por ello mismo, es algo que jamás ha podido constatarse en la pasada historia de las culturas humanas. El funcionamiento de los mercados locales estaba restringido y constreñido en las culturas arcaicas y en las civilizaciones antiguas por multitud de tabúes, restricciones normativas o dispositivos consuetudinarios. “Esta clase de reglas no facilitarán la difusión de los mercados [...] El mercado local característico, en el que las amas de casa obtienen sus abastos diarios y los cultivadores de granos o vegetales ofrecen en venta sus productos, al igual que los artesanos locales, revela una sorprendente indiferencia acerca del tiempo y el lugar. Las reuniones de esta clase no son sólo bastante generales en las sociedades primitivas, sino que permanecen casi sin cambio hasta mediados del siglo XVIII en los países más avanzados de Europa occidental. Son un adjunto de la existencia local y difieren poco si forman parte de la vida tribal de África central o de una *cité* de Francia merovingia, o de una aldea escocesa de la época de Adam Smith. Pero lo que se aplica a la aldea se aplica también a la ciudad. Esencialmente, los mercados locales son mercados de vecindad, y aunque son importantes para la vida de la comunidad, en ninguna parte parecen reducir el sistema económico a su patrón”<sup>699</sup>. Y no admitiría Polanyi, como parecía indicar Braudel en el pasaje anteriormente citado, que semejantes mercados locales e inconexos, de una cualidad enteramente distinta al sistema de mercado moderno, pudieran ser comprendidos como “imperfectos antecedentes” del modelo perfecto de mercado competitivo y formador de precios que terminaría por aparecer en la historia. Evidentemente, se trata de deshacer la construida equivalencia entre *economía de mercado* y *economía humana en general*, la gran falacia económica que denunciara Polanyi, como hemos visto más detenidamente en otro lugar de esta tesis. No obstante,

---

<sup>699</sup>Ibíd. p. 112.

hace la siguiente matización: “Precisemos un poco. Ninguna sociedad podría vivir naturalmente durante un periodo cualquiera sin poseer una economía de cierta clase; pero antes de nuestra época, no ha existido jamás ninguna economía que estuviese controlada por los mercados, ni siquiera en principio. A pesar del coro de encantamientos académicos tan persistente en el siglo XIX, la ganancia y el beneficio obtenidos en el intercambio no desempeñaron jamás una parte tan importante en la economía humana. Aunque la institución del mercado era bastante común desde finales de la Edad de Piedra, su papel era sólo incidental en la vida económica”<sup>700</sup>. Sólo en la segunda mitad del siglo XVIII, y más eminentemente en el XIX, empieza a concebirse como posibilidad histórica real y como ideal normativo deseable una sociedad enteramente sujeta a un omnímodo mecanismo de mercado.

---

<sup>700</sup>Ibíd.

## 9. La utopía económica

La idea de un gran mercado sistémico, integrado y autorregulado, lejos de constituir una mera noción técnica, como quisieran precisamente sus apologetas, puede ser comprendida más ampliamente como una *concepción utópica* del orden social deseable; dicha concepción, en ese sentido, constituye toda una manera de entender el desarrollo del orden civil en su dinámica ideal-normativa. Rosanvallon apunta precisamente en esta dirección. “[...] basta con sumergirse por poco que sea en la literatura económica del siglo XVIII para ver que ésta [la noción de mercado] no es meramente «técnica», sino que remite a toda una problemática implícita de la regulación social y política en su conjunto [...] El surgimiento del liberalismo económico no sólo fue el surgimiento de una teoría -o de una ideología- que acompaña el desarrollo de las fuerzas productivas y el ascenso en poder de la burguesía como clase dominante. No sólo reivindicó o tradujo la emancipación de la actividad económica respecto de la moral. Primero debe ser entendido como una respuesta a los problemas no resueltos por los teóricos políticos del contrato social. El concepto de mercado tal como se configura en el siglo XVIII debe ser aprehendido en esta perspectiva [...] no se trata de un concepto «técnico» (que definiría un modo de regulación de la actividad económica por medio de un sistema de precios libremente formados). La afirmación del liberalismo económico traduce más profundamente la aspiración al advenimiento de una sociedad civil inmediata a ella misma, autorregulada. Esta perspectiva, apolítica en el sentido fuerte del término, hace de la *sociedad de mercado* el arquetipo de una nueva representación de lo social: el mercado (económico) y no el contrato (político) es el verdadero regulador de la sociedad (y no sólo de la economía)”<sup>701</sup>. Lo que el liberalismo doctrinario estaba queriendo construir es, entre otras cosas, toda una institucionalidad de lo social que, en último término, vertebra su regulación sobre la matriz omniabarcante del sistema de mercado; las relaciones mercantiles, en su paroxismo exaltado, aparecen como arquetipo ideal de las relaciones humanas y fundamento último de la urdimbre social. Este ideal regulativo persigue, en última instancia, diluir toda coacción o ligazón política en la mera obligación contractual del derecho mercantil.

Bien es cierto, como tendremos ocasión de mostrar más adelante en este trabajo, precisamente a través de la obra de Karl Polanyi y, por supuesto, también a través de

---

<sup>701</sup>Rosanvallon, P.: *El capitalismo utópico*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 6.

Marx, que el proceso histórico que nos traíamos entre manos distaba mucho de haber transcurrido tal y como quedaba reflejado y representado en el relato mítico del liberalismo<sup>702</sup>. La mencionada utopía liberal, presuntamente fundamentada en el “dulce comercio” (sintagma grabado a fuego por Montesquieu en el imaginario de todos los liberales), requirió precisamente no de una ausencia de poder político fuerte, que dejara así libertad a la espontaneidad autorregulada de la contractualidad meramente económica, sino que dicha utopía, decíamos, trató de cumplirse (o, más bien, de implantarse) a través de poderosos mecanismos de intervención política y gubernamental. “Lo que esto significa es que la autorregulación del mercado no existe más que en la imaginación de los liberales”<sup>703</sup>. Pero Polanyi entendió perfectamente los peligros inherentes a una utopía social fantástica, pues cabía la ominosa posibilidad de que una fabulación utópica acabara siendo destructiva al tratar de imponerse en la textura de la sociedad histórica.

En cualquier caso, bien es cierto que finalmente triunfó por doquier una nueva visión del mundo preñada de economicismo en todas sus vertientes, como veremos en este capítulo. Y Polanyi fue, sin duda, uno de los autores que con mayor lucidez supo poner en tela de juicio esa visión del mundo nacida de una civilización que quiso ser utópica precisamente en tanto que quiso ser *solamente* económica.

### 9.1 Las mercancías ficticias y la eficacia de una ficción

Felipe Martínez Marzoa, utilizando una jerga heideggeriana de la que ahora no podemos hacernos cargo, señalaba cómo dentro de la sociedad capitalista todas las cosas, precisamente en tanto que cosas, han de aparecer bajo la forma-mercancía, pues esa y no otra es la condición trascendental del *aparecer mismo*; lo que no es mercancía, *no puede* aparecer. La mercancía se erige en límite ontológico, y es por ello que la modernidad bien podría ser descrita desde esa perspectiva como aquel proceso por el que *la mercancía pasa a erigirse en el ser de todo lo ente*: la mercancía se convierte en el principio constitutivo de todo lo óntico, se transforma en la determinación estructural de todo *lo que es en cuanto que es*, y “de la determinación de lo ente como mercancía se

---

<sup>702</sup>Losurdo, D.: *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.

<sup>703</sup>Ruiz-Sanjuán, C.: “La configuración ideológica del fascismo y su génesis histórica” en *La esencia del fascismo, seguido de Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013, p. 26.

siguen todas las categorías de la sociedad moderna”<sup>704</sup>. La lectura ontológica de *Das Kapital* ensayada por Marzoa nos puede servir no obstante para aludir a esa fundamental diferencia sincrónica que existe entre la moderna sociedad capitalista y toda otra posible sociedad anterior. Habrían de desentrañarse, en cualquier caso, las profundas implicaciones histórico-culturales de tal proceso revolucionario.

Dicho proceso ha sido equiparado a una “movilización general”, como hace Gaudemar cuando advierte que la guerra nos brinda un modelo de movilidad perfecta que, al ser trasplantado a la historia económica de la modernidad, se erige en un principio explicativo que sobrepasa el terreno de la simple metáfora. “La movilidad general no sería en adelante un paréntesis doloroso en la historia de un pueblo, sino que expresaría la tendencia a largo plazo del empleo complejo de las fuerzas de trabajo exigido por el desarrollo capitalista”<sup>705</sup>. La gran movilización de las fuerzas laborales, a comienzos del siglo XIX, supuso una nueva puesta en acción del mundo del trabajo y una nueva codificación de los espacios productivos; y el trabajo asalariado hubo de ser impuesto a través de múltiples intervenciones y reglamentaciones que regulaban los flujos de aprovisionamiento de mano de obra “libre”<sup>706</sup>.

La oferta de trabajo no siempre estuvo ahí, dispuesta para ser comprada y usada, como querrían ver los teóricos de la economía política clásica y neoclásica. Esa fuerza de trabajo hubo de ser reclutada y puesta a funcionar a través de un determinado modo y en una determinada función social, y ello no se hizo sin violencia y sin múltiples resistencias de los así movilizados. El cuerpo hubo de ser disciplinado y convertido en una mercancía-trabajo de la que se extrae valor; como dijo Foucault, hubo de ser dispuesto y configurado únicamente como recurso del que extraer toda la potencia, toda la energía, toda la fuerza útil y aprovechable. Se trata, pues, de una economización exhaustiva de todas las partículas de un cuerpo movilizado y dispuesto para obtener de él el máximo rendimiento productivo; un cuerpo, en suma, in-formado y constituido a través del eje docilidad-utilidad, un cuerpo despojado de todo excedente improductivo<sup>707</sup>.

---

<sup>704</sup>Marzoa, F.: *La filosofía de “El capital” de Marx*, Taurus, Madrid, 1983, p. 36.

<sup>705</sup>Gaudemar, J. P.: *La movilización general*, La Piqueta, Madrid, 1981, p. 21.

<sup>706</sup>Moulier-Boutang, Y.: *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid, 2006.

<sup>707</sup>Foucault, M.: *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000, p. 142.

Y el resultado fue, como señala Eric R. Wolf, un “nuevo régimen de mano de obra”<sup>708</sup>; régimen caracterizado por una inaudita disponibilidad absoluta del “trabajador libre” a los requerimientos del capitalista. “Conforme al modo ordenado por el parentesco no era posible contratar y despedir a los parientes. Un señor tributario debía valerse de la fuerza militar o de algo equivalente para aumentar o disminuir el número de productores de excedentes en su jurisdicción. Hasta un dueño de esclavos tiene limitada su capacidad de barajar su fuerza de trabajo, ya que debe proteger su inversión en esclavos alimentándolos aunque no trabajen. Por el contrario, los empresarios capitalistas pueden contratar y despedir trabajadores o alterar sus salarios en respuesta a circunstancias cambiantes”<sup>709</sup>. Si la utilidad esperada sufre modificaciones, el mercado laboral puede ser modificado en su volumen y naturaleza con absoluta libertad por parte del comprador de esa mercancía tan especial.

Pero hemos de notar que si no siempre los cuerpos operaron como puras mercancías, ni siquiera las *cosas* fueron siempre puras mercancías que circulaban como tal en un circuito de valor cerrado y homogéneo; muy al contrario, en la mayor parte de las culturas primitivas o arcaicas tal circulación se produce en abigarradas y diferenciadas esferas que albergan distintos significados sociales no siempre conmensurables. Es interesante, en ese sentido, la perspectiva de Igor Kopytoff. “[...] la producción de mercancías es también un proceso cultural y cognoscitivo: las mercancías no sólo deben producirse materialmente como cosas, sino que también deben estar marcadas culturalmente como un tipo particular de cosas. De la gama total de cosas disponibles en una sociedad, sólo algunas de ellas se consideran apropiadas para ser clasificadas como mercancías. Además, la misma cosa puede concebirse como mercancía en cierto momento, pero no en otro. Por último, la misma cosa pueda ser vista simultáneamente como una mercancía por una persona y como algo distinto por otra. Estos cambios en materia de cuándo y cómo una cosa se convierte en mercancía revelan la economía moral que está detrás de la economía objetiva de las transacciones visibles”<sup>710</sup>. La codificación cultural de las cosas que circulan reviste múltiples formas y significados; sólo algunas cosas son clasificadas como mercancías, y no en todo momento y lugar. Tal clasificación es un proceso cambiante pero, en cualquier caso, y esto es lo que ahora más nos importa destacar, las culturas han solido extraer ciertas cosas de la circulación

---

<sup>708</sup>Wolf, E. R.: *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 430.

<sup>709</sup>Ibíd.

<sup>710</sup>Kopytoff, I.: “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991, p. 89.

mercantil. Por lo tanto, y a lo largo de la historia de las culturas, no siempre todas las cosas han sido tratadas como mercancías, y mucho menos los hombres lo han sido.

Una de las más decisivas metamorfosis acontecidas a lo largo del proceso histórico moderno, en lo que atañe al medular asunto de la propiedad, es aquél que de forma paradigmática podemos encontrar formulado en el capítulo cinco del *Segundo tratado del gobierno civil* de Locke. Allí podemos leer lo siguiente: “La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia. Y aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente, así como las bestias que de ellos se alimentan, pertenecen a la humanidad comunitariamente, al ser productos espontáneos de la naturaleza; y aunque nadie tiene originalmente un exclusivo dominio privado sobre ninguna de estas cosas tal y como son dadas en el estado natural, ocurre, sin embargo, que, como dichos bienes están ahí para uso de los hombres, tiene que haber necesariamente algún medio de apropiárselos antes de que puedan ser utilizados de algún modo o resulten beneficiosos para algún hombre en particular”<sup>711</sup>. Locke establecerá, como es bien sabido, el criterio del *trabajo* para delimitar aquello que deviene propiedad privada de alguien, diferenciándose de aquello otro que, por decirlo así, sigue permaneciendo en ese estado de “propiedad común” o “propiedad de nadie”.

Es interesante retener todo esto para, ulteriormente, comprender en sus justos términos el tremendo y violento proceso histórico de expropiación de las tierras comunales, eso que Marx llamaría “acumulación originaria”, y para comprender asimismo la trampa consistente en hipostasiar un concepto de propiedad privada que estigmatiza y anatematiza otros derechos de propiedad como atavismos feudales que la revolución liberal supera y tiene que superar estableciendo, simultáneamente, un inédito elemento, a saber, la *propiedad de la propia persona*. Este punto es decisivo.

Decía Locke en ese mismo capítulo de su Tratado: “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores pertenecen en común a todos los hombres, cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona; y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor de sus manos podemos decir que son suyos”<sup>712</sup>. Se constituye así, tras un violento proceso histórico, lo que Marx llamaría “proletariado libre”, que coincide con eso mismo que Karl Polanyi declarará “mercancía ficticia”, como veremos. Esta violencia histórica, por supuesto, aparecerá escamoteada en la historiografía liberal y, en el orden del discurso,

---

<sup>711</sup>Locke, J.: *Segundo Tratado del Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990, p. 56.

<sup>712</sup>Ibíd.

permanecerá sepultada en el terreno de lo no-dicho, en los intersticios silenciosos de los discursos oficiales y oficiosos de la economía política burguesa.

Hablamos, por lo tanto, de una mercancía-trabajo que empieza a constituirse en tanto en cuanto emerge esa figura nombrada como “propiedad de la propia persona” que, como cualquier otra propiedad, puede enajenarse en los circuitos incipientes de la compraventa mercantil. La propia persona queda mercantilizada, ya que esta singular propiedad se manifiesta como fuerza de trabajo que puede adquirir un precio y, en consecuencia, ser intercambiada en un espacio-tiempo mercantil al igual que *cualquier otra posesión*. Decía Marx en *El capital* a propósito de esto: “Arrancando de esta premisa, la *fuerza de trabajo* sólo puede aparecer en el mercado como una *mercancía*, siempre y cuando sea ofrecida y vendida *como una mercancía por su propio poseedor*, es decir, por la persona a quien pertenece. Para que éste, su poseedor, pueda venderla como una mercancía, es necesario que disponga de ella, es decir, que sea *libre propietario* de su capacidad de trabajo, de su persona. El poseedor de la fuerza de trabajo y el poseedor de dinero se enfrentan en el mercado y contratan de igual a igual como *poseedores de mercancías*, sin más distinción ni diferencia que la de que uno es comprador y el otro venderos: ambos son, por lo tanto, *personas jurídicamente iguales*”<sup>713</sup>. Podemos decir que donde Marx detectó una *ficción jurídica*, Polanyi localizó una *mercancía ficticia*; es decir, algo que no estaba destinado a funcionar como tal mercancía, a saber, el trabajo humano, empieza de hecho, en la sociedad de mercado, a determinarse mercantilmente. Las terribles consecuencias antropológicas y sociales que de ello habrían de derivarse han sido de una envergadura descomunal, como ahora veremos.

Alegre y Liria sitúan en esa extraña mercancía que es la “fuerza de trabajo,” comprable y vendible en un mercado libre de mano de obra, el pilar medular de todo el modo de producción capitalista; un pilar que sustenta, en efecto, la ficción jurídica constitutiva de la sociedad capitalista. “Toda la ficción que intenta mantener la compatibilidad entre Estado civil y capitalismo se basa en considerar «propietario» incluso a quien no tiene más que sus propias fuerzas, considerando que (dado que esas «fuerzas propias» son suyas) siempre le resultará posible ganarse la vida «vendiendo algo suyo», a saber, vendiendo al menos el consentimiento para que *otros* utilicen *sus* fuerzas. Este modo de razonar sería considerado por Kant una mera argucia o incluso un simple juego de

---

<sup>713</sup>Marx, K; Engels, F.: *El Capital I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 121.



palabras: *quien no tiene nada* (más que, por decirlo con Marx, «su propio pellejo») *no es propietario*. En efecto, considera que la «propiedad» (de la que el propietario – *dominus*– debe poder siempre disponer a su antojo) sólo puede referirse a una *cosa* (hacia la que no quepa *obligación* alguna). Pretender que alguien pueda ser llamado *propietario con independencia de si tiene o no algo exterior como suyo* es una simple argucia que no puede sino generar confusión y, quizá, alguna ficción jurídica como, por ejemplo, la de considerar *propietarios*, y, por lo tanto, sujetos capaces de establecer relaciones contractuales libres, también a quienes carecen de todo medio de trabajo (y, por lo tanto, de subsistencia autónoma)”<sup>714</sup>. No se trata, al menos en este plano, del problema genérico de la *cosificación* que sufren los hombres cuando son tratados como una mercancía más que adquiere su precio de compraventa, aunque también. Evidentemente, la corrosión antropológica y cultural que se produce en la sociedad cuando dicha ficción cobra plena efectividad histórica es de notable y trágicas consecuencias, como no se cansará de remarcar Polanyi.

Pero la raíz estructural de dicha situación ha de hallarse en esa ficción jurídica que atraviesa la sociedad moderna capitalista, ficción por la cual se considera que puede traficarse jurídicamente con una muy peculiar mercancía, a saber, “el propio pellejo”, la propia capacidad de trabajar. “En el período en que escribe Locke el hombre tiene cuerpo *porque sólo tiene su cuerpo*; históricamente despojado de sus medios de producción, de su vinculación a la tierra, de los productor directos de su trabajo, el cuerpo es mucho más que el emblema de la propiedad privada: es literalmente la *única propiedad* del hombre. No es, sin embargo, su *única* propiedad porque *no pueda compartirlo*. Es propiedad suya, más bien, porque, no pudiendo compartirlo, tiene que *venderlo*. Que se haya quedado a solas con su cuerpo no es lo que determina su *individualidad*; lo que importa es que está obligado a *socializarlo* –y sólo por eso lo ha adquirido *en propiedad*– bajo determinadas condiciones que él no ha elegido. Ese cuerpo es, para entendernos, «fuerza de trabajo» y el hombre sólo es su libre propietario «en cuanto mercancía *suya*»; en la medida, en definitiva, en que lo enajena en el Mercado”<sup>715</sup>. El cuerpo que deviene mercancía, como bien señala Santiago Alba, y que emerge como una “propiedad privada de sí” enajenable en el mercado, aparece como una nueva figura en esa coyuntura histórica a través de la cual los hombres fueron masiva y violentamente expropiados de todos sus medios de trabajo y de subsistencia;

---

<sup>714</sup>Fernández Liria, C; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid 2010, p. 599.

<sup>715</sup>Alba Rico, S.: *Las reglas del caos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 100.

fueron *reducidos* a su mero cuerpo, y quedó éste convertido así en la única propiedad con la que poder acudir al lugar del intercambio mercantil, esto es, al mercado de mano de obra. El cuerpo que se ofrece como mercancía en venta es el producto histórico de una transición violenta de aniquilación y despojo de los medios de subsistencia de la gran masa de la población. Comunidades arrasadas por la expropiación y personas reducidas a la propiedad del propio cuerpo-mercancía expuesto a la compraventa.

El esencial problema que ahora nos traemos entre manos, por lo tanto, es precisamente el que sigue: decretar que la propia persona y la propia capacidad de trabajo son una propiedad como cualquier otra y, por lo mismo, una mercancía que puedo vender en el mercado; y ello, a la vez, en un contexto histórico de expropiación salvaje por el que todos los antiguos derechos de propiedad y acceso a los medios de subsistencia quedan desarticulados y aniquilados. Todo ello, decimos, produce una inédita situación histórica en la cual los que ya no tienen nada siguen teniendo, al parecer, una última propiedad, a saber, a ellos mismos como mercancía vendible en el mercado laboral.

Todo hombre, aunque haya sido despojado de todo lo demás, aunque no pueda usufructuar nada en esta tierra y ya no tenga acceso a ningún terruño, aunque no pueda acceder a ningún medio de subsistencia, alberga en la propia interioridad de su persona una última propiedad irreductible, a saber, él mismo, su *capacidad viviente de trabajo*. Y sólo él puede disponer de ella libremente, lo cual no quiere sino decir, en un contexto de expropiación, que ha de alquilar o vender esa misma propiedad a alguien dispuesto a usarla y alquilarla. Esta gran ficción jurídica, como bien señala Antoni Domènech, se consagra definitivamente en los *codes* napoleónicos<sup>716</sup>. Ahora ya sí, y con pleno derecho, los desposeídos adquieren el estatuto de “propietarios libres”.

Esa es la doble articulación que podemos aprehender en este proceso: primero, la instauración de una modalidad de derecho de propiedad que declara anuladas todas las otras formas de propiedad existentes y, a la vez, la inédita emergencia de una nueva propiedad, a saber, la propia persona y la propia fuerza de trabajo. Ya el joven Marx, al que traemos de nuevo a colación, apreció lo decisivo de este asunto. “La demanda de hombres regula necesariamente la producción de hombres, como ocurre con cualquier otra mercancía. Si la oferta es mucho mayor que la demanda, una parte de los obreros se hunde en la mendicidad o muere por inanición. La existencia del obrero está reducida, pues, a la condición de existencia de cualquier otra mercancía. El obrero se ha

---

<sup>716</sup>Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004, p. 94.

convertido en una mercancía y para él es una suerte poder llegar hasta el comprador”<sup>717</sup>. Evidentemente este escenario no aparece como una situación natural, ni para Marx ni para Polanyi. Han de concurrir múltiples factores históricos para llegar a una situación tal en la que el ser social de los hombres se determine como mercancía sujeta a una compraventa equiparable a cualquier otra mercancía.

Y esa concurrencia no llegó a darse, ciertamente, sino tras un largo recorrido histórico repleto de violencias, despojos y expropiaciones, como narra Marx de manera memorable en “La acumulación originaria”. Y tampoco se ha podido llegar a producir semejante resultado sin trastocar y violentar las condiciones mediante las cuales los hombres organizan institucionalmente la obtención de su sustento material, ya que de una manera *antropológicamente inédita* en la historia de la civilización, como señala Polanyi, la obtención de ese sustento ahora se juega en una institución nueva, denominada “sistema de mercado”, dentro de la cual el trabajo humano concurre como una mercancía más, supeditándose la determinación de su valor de cambio a los movimientos del mecanismo mercantil formador de precios.

No pretendemos, ciertamente, situar a Karl Polanyi en una órbita marxista estricta, pero sí es cierto que sus respectivos análisis de algunas problemáticas, como la que ahora mismo nos ocupa, se solapan en buena medida, compartiendo incluso algunos presupuestos importantes. Marx nos indica que el trabajo humano queda absorbido, apropiado, por el capital. En efecto, el metabolismo del capital consigo mismo está constituido, en su articulación interna y estructural, por esa *hybris* que ya hemos ido viendo en otros lugares anteriores de este trabajo: el proceso nunca puede detenerse, y en cada ciclo ha de reproducirse de una manera ampliada, y ello a su vez determinado por una necesidad estructural y sistémica<sup>718</sup>. En ese proceso así descrito, el trabajo humano, adquirido como una mercancía más, es puesto a producir en aras de la reproducción creciente de ese metabolismo del capital consigo mismo, hasta el punto de que parece que es éste último el que realmente trabaja, como apuntan Alegre y Liria.

Pero esa mercancía que se compra, como cualquier otra, en un mercado libre de mano de obra y que además, una vez adquirida por el capitalista, es puesta a funcionar como un factor productivo más (junto a la maquinaria y la materia prima), dicha mercancía, decimos, es de una índole muy particular. En efecto, esa mercancía es, ni más ni menos, y aquí viene la intervención teórica y moral de Polanyi, la propia sustancia humana. Una

---

<sup>717</sup>Marx, K.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2010, p. 52.

<sup>718</sup>Fernández Liria, C; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid 2010, p. 361.

sustancia que, enajenada y comprada, funciona como una mercancía más, aunque ese no era en principio su destino. Esa “mercancía ficticia” polanyiana constituye el epicentro del moderno sistema de producción capitalista, y en ello se decide todo el devenir catastrófico que se desarrolla a través de este proceso histórico.

Sin duda que el acercamiento de Polanyi al problema de las mercancías se hace desde unos postulados cercanos al “sentido común”, y precisamente es éste uno de los aspectos que el antropólogo marxista Maurice Godelier le reprochará más vivamente. Polanyi resume así su posición: “Se definen aquí empíricamente las mercancías como objetos producidos para su venta en el mercado; los mercados se definen también empíricamente como contactos efectivos entre compradores y vendedores”<sup>719</sup>. Esta aproximación empírica trata de desbaratar todos los apriorismos teóricos que ocultan la perspectiva histórica por medio de la cual llegamos a comprender que sólo en un momento dado, y bajo las condiciones impuestas por unos artefactos institucionales determinados, aspectos que antes no habían sido tratados y determinados como mercancías pueden empezar a serlo en un momento dado. Recordemos lo que decíamos más arriba: a lo largo de la historia de las sociedades humanas, no siempre todas las cosas han sido tratadas como mercancías, y mucho menos los hombres lo habían sido.

La moderna sociedad industrial ejecutó una brutal transición histórico-cultural por medio de la cual se crearon las insólitas condiciones institucionales dentro de las cuales algunos elementos que nunca antes lo habían sido empezaron a ser funcionalmente tratados como mercancías. Polanyi se mueve en las coordenadas trazadas por esta premisa fundamental. “El paso crucial fue que la tierra y el trabajo se convirtieron en mercancías, es decir, se trataron *como si* hubieran sido creados para la venta. Por supuesto, no eran realmente mercancías, ya que no habían sido producidas (como la tierra), y de ser así, no podían estar en venta (como el trabajo)”<sup>720</sup>. Sin embargo, Polanyi a renglón seguido admite que ese *como si* consigue realmente cristalizar en una efectiva mercantilización de la tierra y del trabajo (y del dinero), acontecimiento verdaderamente cismático. Y él mismo tiene que reconocer casi de inmediato la terrible eficacia de esa insólita ficción. “Sin embargo, jamás se concibió una ficción más efectiva en una sociedad, porque la tierra y el trabajo se compraban y vendían libremente, y se les aplicaba el mecanismo de mercado. Había oferta y demanda de trabajo; oferta y demanda de tierra. Por lo tanto, había precios de mercado para utilizar la mano de obra,

---

<sup>719</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 122.

<sup>720</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 82.

los salarios, y un precio de mercado para el uso de la tierra, la renta. El trabajo y la tierra eran ofrecidos en sus propios mercados, similares a los de las mismas mercancías que se producían con su intervención”<sup>721</sup>. El trabajo humano y la naturaleza, los elementos que conformaban el nervio mismo de toda sociedad humana, eran ahora insertados e inscritos en el mecanismo del mercado, y ambos elementos adquirirían así un precio, como una mercancía más. La conmoción antropológica de semejante novedad será incisiva, como iremos viendo.

Rosa Luxemburgo, en su *Die Akkumulation der Kapitalen*, reflexionaba sobre el modelo de acumulación propuesto por Marx, basado según su parecer en una noción de procreación natural de la clase obrera como única fuente de la que el capital extraía renovada materia sobre la que fundamentar su reproducción ampliada. Pero observa Luxemburgo que la reproducción del capital no puede circunscribirse a ese plano, y necesita vitalmente de zonas sociales todavía no mercantilizadas y de fuerzas de producción precapitalistas, y ello hasta que unas y otras hayan dejado, en el límite, de existir. “De la misma manera que la producción capitalista no puede limitarse a los tesoros naturales y fuerzas productivas de la zona templada, sino que requiere, para su desarrollo, la posibilidad de disponer de todas las comarcas y climas, tampoco puede funcionar solamente con los obreros que le ofrece la raza blanca. El capital necesita, para aprovechar comarcas en las que la raza blanca no puede trabajar, otras razas; necesita poder disponer, ilimitadamente, de todos los obreros de la Tierra, para movilizar, con ellos, todas las fuerzas productivas del planeta [...] Pero estos obreros suelen encontrarse casi siempre encadenados a formas de producción precapitalista. Deben ser, pues, previamente «libertados», para enrolarse en el ejército activo del capital. Este proceso es una de las bases históricas inevitables del capitalismo”<sup>722</sup>. En el límite, el movimiento de acumulación de capital necesitaría movilizar todas las fuerzas productivas de la tierra, incluyendo dentro de su esfera fuerzas naturales y humanas que no estaban todavía dentro de su órbita. Esa movilización inclusiva se produce en el interior de las sociedades occidentales, ocupando zonas todavía atrasadas y precapitalistas, y por supuesto en la vasta geografía internacional todavía no “liberada” u ocupada por la industria y el capital

Pero es importante notar que semejante proceso no se realiza a través de una expansión pacífica del comercio que opera de forma paralela a una descomposición gradual y

---

<sup>721</sup>Ibíd.

<sup>722</sup>Luxemburgo, R.: *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967, p. 278.

natural de esas formaciones sociales pre-capitalistas, ya que el componente violento es totalmente decisivo. “[...] el método inicial del capital es la destrucción y aniquilamiento sistemáticos de las organizaciones sociales no capitalistas con que tropieza en su expansión. Aquí no se trata ya de la acumulación primitiva, sino de una continuación del proceso hasta hoy”<sup>723</sup>. Y tal vez tenía razón Chesterton cuando comentaba el desafortunado nombre de “capitalismo” para referir un régimen social caracterizado, antes que por cualquier otra cosa, por una masiva desposesión de las gentes comunes. “La verdad es que lo que llamamos capitalismo debería llamarse *proletarismo*, pues lo que lo caracteriza no es el hecho de que algunas personas posean capital, sino que la mayoría sólo tengan salarios porque no tienen capital”<sup>724</sup>. Esa violenta proletarización secular de las comunidades humanas no puede realizarse sino a través de una aniquilación despiadada de otras formas de propiedad positivamente existentes, hasta el punto de producir un ejército de millones de desposeídos que ahora sólo podrán disponer de una peculiar posesión que tiene que ser ofrecida y vendida, a saber, su propia capacidad de trabajo. Y semejante acontecer de la expropiación histórica y la explotación económica ha de leerse también, desde un tamiz polanyiano, como un proceso de descomposición antropológica.

En efecto, todo este proceso comportaba a ojos de Karl Polanyi una tremenda revolución y desbaratamiento de los cimientos de la comunidad humana, pues ahora la sustancia misma del hombre era depositada en la dinámica de un mecanismo ciego dentro del cual se determinaba su valor y su precio y, con ello, su derecho o no a sobrevivir; y no sólo se determinaba su derecho o no a pervivir, sino que configuraba un determinado modo de existencia culturalmente desarraigado y despojado. El ser social del hombre era colonizado violentamente, en todas sus facetas, por la legalidad inherente al sistema de mercado. Las palabras del historiador húngaro son, en este aspecto, poderosas y dramáticas: “El verdadero alcance de este paso sólo se puede estimar si recordamos que el trabajo es otra forma de llamar al hombre, así como la tierra es sinónimo de naturaleza. La ficción mercantil puso el destino del hombre y de la naturaleza en manos de un autómatas que controlaba sus circuitos y gobernaba según sus propias leyes. Este instrumento de bienestar material estaba controlado exclusivamente por los incentivos del hambre y las ganancias o, dicho con más exactitud, el temor a

---

<sup>723</sup>Ibíd. p. 285.

<sup>724</sup>Chesterton, G.K.: *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p. 20.

carecer de lo necesario en la vida, o la esperanza de obtener beneficios. Con tal de que los desposeídos pudieran satisfacer su necesidad de alimento vendiendo primero su trabajo en el mercado, y con tal de que los propietarios pudieran comprar al precio más barato y vender al más caro, el molino ciego producía cada vez más mercancías para beneficio de la raza humana. El temor al hambre del obrero y el deseo de ganancia del patrón mantenían el mecanismo continuamente en funcionamiento”<sup>725</sup>. Este nuevo mecanismo institucional destejía viejas normatividades societarias y descomponía antiguos modos de organización sociolaboral para configurar un nuevo espacio de los lazos humanos. Por primera vez en la historia el sustento de todo hombre dependía en última instancia de su capacidad para poder vender su abstracta capacidad de trabajo en un mercado laboral que tal vez se hallara vacío de demanda; y eso suponía, en suma, que la participación en la vida material y simbólica de la sociedad (en la producción de bienes y en la distribución y disfrute de los mismos) dependía de un mecanismo incontrolable de precios fluctuantes ya que, en efecto, la propia capacidad de trabajo era tratada como una mercancía más sujeta a las fluctuaciones mercantiles.

El trabajo, como dirá Gorz, ya no formaba parte constitutiva de la vida, sino que se convertía en el único instrumento con el que “ganarse la vida”, y esta metamorfosis es brutal. “Así, la racionalización del trabajo no consistió simplemente en hacer más metódicas y mejor adaptadas a sus fines unas actividades productivas preexistentes. Fue una revolución, una subversión del modo de vida, de los valores, de las relaciones sociales y, en esencia, la *invención* en el pleno sentido del término de algo que nunca había existido todavía. La actividad productiva fue separada de su sentido, de sus motivaciones y de su objeto para convertirse en el simple *medio* de ganar un salario. Dejaba de formar parte de la vida para convertirse en el medio de «ganarse la vida». El tiempo de trabajo y el tiempo de vivir estaban desunidos; el trabajo, sus herramientas, sus productos adquirirían una realidad separada de la del trabajador y dependían de decisiones ajenas. La satisfacción de trabajar en común y el placer de «crear» eran eliminados [...]”<sup>726</sup>. Y es así, como bien hace ver Polanyi, que el nervio mismo de la comunidad humana, el trabajo y la naturaleza, son depositados en ese mecanismo azaroso que prefigura una situación en la cual el “miedo al hambre” y el “vivir al borde de la subsistencia física” son los motores de esta nueva configuración social. El

---

<sup>725</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 83.

<sup>726</sup>Gorz, A.: *Metamorfosis del trabajo; búsqueda del sentido; crítica de la razón económica*, Sistema, Madrid, 1997, p. 37.

individuo, “que no produce nada de lo que él consume y no consume nada de lo que él produce”<sup>727</sup>, ya no tiene garantizada su pervivencia material por el mero hecho de vivir y trabajar integrado en un grupo o comunidad.

Volviendo ahora al interior del análisis marxiano, podíamos afirmar que el capital no produce nada más que más capital, esto es, sólo se reproduce a sí mismo; y en dicha dinámica el trabajo humano funciona como una mercancía más al servicio de la reproducción ampliada del propio capital. Bien es verdad, dirá Marx, que el trabajo humano es una mercancía tan peculiar que, al apropiarse de ella el capital y al adquirir de esa manera el derecho a usarla por un determinado tiempo, produce, en dicho uso, más valor del que cuesta adquirirla, siendo esa la fuente del plusvalor, que en suma es lo único que produce el sistema. No nos interesa, en cualquier caso, la problemática de la plusvalía sino, más bien, qué sucede con el trabajo humano cuando queda reducido a esa ficción mercantil.

En efecto, el capital puesto inicialmente en circulación se puede dividir, aceptando la terminología de Marx, en capital variable, que es el salario pagado a los trabajadores, y capital constante, que supone la adquisición de instalaciones, maquinaria, materias primas etc. Lo importante, en cualquier caso, es que ambos son capital. “No cabe duda de que, desde cierto punto de vista, ambos son, en idéntica medida, *capital*. En efecto, al capital sólo le interesa la suma de dinero adelantada y la suma de dinero obtenida. De hecho, sólo le interesa la diferencia entre ambas. Sin duda es cierto que, para obtener esa diferencia, ha tenido que poner al capital a producir, es decir, ha tenido que gastarlo en medios de producción. Pero tan «*medio*» para producir y revalorizarse son las máquinas como los obreros. Tanto las máquinas como los trabajadores son, *en idéntica medida*, «capital adelantado» o «inversión inicial»<sup>728</sup>. Ahora bien, y como señalan a continuación Alegre y Liria, el modo de producción capitalista, bajo ese rótulo común de “inversión inicial de capital”, “es incapaz de distinguir entre trabajar y funcionar”<sup>729</sup>, esto es, no establece ninguna diferencia entre la parte del capital inicial que se invierte en esa mercancía que *trabaja* y la parte que se invierte en mercancías que *funcionan* o simplemente *se consumen*.

La lógica del capital anula la diferencia entre “el *trabajar* de los hombres” y “el *funcionar* de las máquinas”. Para la lógica del sistema ambos factores son, en cualquier

---

<sup>727</sup>Ibíd.

<sup>728</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 363.

<sup>729</sup>Ibíd.



caso, capital. El capitalismo no puede hacerse cargo de la radical diferencia que media entre *cansarse* y *estropearse*. Así como se inyecta combustible a una máquina o como se le da pienso a un animal, se le deja al obrero un poco de tiempo para que llene su estómago y se acueste. Decía Marx a ese respecto: “Al estudiar la «jornada de trabajo», observamos de pasada que el obrero se ve con frecuencia obligado a reducir su consumo individual a un simple incidente del proceso de producción. El obrero, en estos casos, ingiere medios de vida para mantener en funciones su fuerza de trabajo, ni más ni menos que se hace con la máquina de vapor, cuando se la alimenta con carbón y agua, o con la rueda, cuando se la engrasa. Aquí, los medios de consumo del obrero son, simplemente, medios de consumo de un medio de producción, y su consumo individual es ya, directamente, consumo productivo”<sup>730</sup>. Los hombres, convertidos en un simple medio de producción más, son “alimentados” para que puedan seguir “funcionando” al día siguiente. En efecto, para seguir manteniendo las “funciones” de la fuerza de trabajo ésta ha de consumir una determinada cantidad de energía y, ese consumo, por lo tanto, aunque se produzca dentro del presunto “tiempo libre” del obrero es, en igual medida, un consumo productivo para el capital.

En cualquier caso, y dentro de esa dinámica estructural, en lo que cabe incidir a través de la obra de Polanyi es en la catástrofe cultural y antropológica que se produce, precisamente, cuando el trabajo humano acaba siendo nada más que una mercancía que se compra y se vende, es decir, cuando acaba siendo algo que simplemente funciona y se consume para alimentar el crecimiento del sistema económico. Y ese “nada más” es el lugar más decisivo en esta problemática, pues en él encontramos la reducción de lo humano a mero factor productivo; y en él encontramos, además, un fenómeno que no se reduce sólo a mera explotación económica, como luego veremos.

Mises, el gran economista austriaco contemporáneo de Polanyi, es un claro exponente de la visión liberal de toda esta problemática. En efecto, después de aseverar que el trabajo humano es un “factor de producción” más que ha de obtener su precio en el mercado, como el resto de mercancías, y que el empresario buscará naturalmente la manera de obtener dicha mercancía de la forma más barata posible, parece hacer sin embargo una mínima concesión a los “sentimentalismos” atávicos y medievales de los que, según su criterio, el socialismo bebe. “Como se ve en todo lo anterior, ninguna excepcionalidad distingue al trabajo, a los salarios y al mercado laboral en general de

---

<sup>730</sup>Marx, K.: *El Capital*, I, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 481.

los demás fenómenos económicos similares. Lo único que otorga condición peculiar al mercado laboral es que el trabajador no sólo aparece como fuente de capacidad laboral, sino que se presenta además como un ser humano, resultando imposible separar al individuo como tal de su actuación a título de trabajador”<sup>731</sup>. Esa “condición peculiar” de la mercancía fuerza de trabajo, como concede el propio Mises, es una piedra angular en la crítica marxiana. Y por supuesto, tal y como estamos viendo a lo largo de todo este epígrafe, dicha peculiaridad alcanza en el planteamiento polanyiano una indiscutible primacía, puesto que la inscripción de la persona humana (y de todo su ambiente natural y espiritual) en el mecanismo institucional del sistema de mercado supone una violencia inédita en la historia de las civilizaciones humanas, una violencia que, sin dejar de ser explotación económica, es algo mucho más amplio y perturbador. En efecto, mercantilizar toda la sustancia humana supone un atentado antropológico cuyas consecuencias desintegradoras son de largo alcance.

Partiendo de dicha perspectiva se podría decir que el trabajo humano, reducido a mercancía ficticia (ficción que, sin embargo, muestra una terrible eficacia real), acaba siendo el combustible que alimenta la infinita sed del “molino satánico”, una imagen poética a través de la cual Polanyi quiere hacer hincapié en el mencionado desastre antropológico al que se ven abocados los hombres que viven dentro del régimen industrial capitalista, y cuyo mundo social y comunitario se ve destinado a un proceso de descomposición acelerada. Pero también valdría decir, con Marx, que el trabajo humano, determinado como una mercancía más por la relación social en la que ahora se inscribe, esto es, convertido en una mercancía real, sujeta a compraventa (y que, de hecho, el capital compra y adquiere para usarla, en su inversión inicial, como capital variable) es indistinguible ya de cualquier otra mercancía utilizada por el capital en su metabolismo reproductivo, metabolismo que no persigue otra cosa que más valorizarse a sí mismo, en cada ciclo, de manera siempre ampliada. Hemos de notar, en ese sentido, que ambas perspectivas hablan de lo mismo, pero tal vez con el foco y el acento puestos en diferentes sitios. Habremos de incidir, más adelante, en qué puede consistir dicha diferencia, sin obviar no obstante los importantes solapamientos que existen entre ambas miradas teóricas.

Tampoco hemos de ignorar que la devastación cultural y antropológica afecta también al hábitat natural de las gentes comunes, toda vez que la tierra es primordialmente

---

<sup>731</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, p. 911.

atacada por los procesos imparables de mercantilización. En ese sentido, Polanyi anticipa en sus reflexiones algunos elementos decisivos del ulterior pensamiento crítico de corte ecologista. “La tierra es parte de la naturaleza y está tan poco pensada para la venta como el hombre. Las ficciones legales y económicas bajo las que la tierra puede ser puesta bajo el control del mercado del suelo son, en general, análogas a las que encontramos en el caso del trabajo. En realidad, la tierra es el hábitat del hombre, el emplazamiento de sus actividades, la fuente de su vida, el lugar de su seguridad, de las estaciones y la tumba. Ni siquiera los suelos pueden soportar el tratamiento comercial. Erosionados, arrasados, pulverizados, todas las regiones corren el riesgo de la regresión al bosque primario, el pantano o el desierto. El derroche de recursos daña nuestro futuro [...] Tan cercana es la vida del hombre a la de la naturaleza, que a menos que el destino económico del producto del suelo sea organizado de manera tal que permita llevar una vida normal a aquellos que trabajan la tierra, la agricultura será destruida”<sup>732</sup>. La deshumanización de una agricultura organizada toda ella en base al beneficio capitalista produce despilfarro y agotamiento excesivo de los recursos, además de una mercantilización de las formas de vida de los trabajadores del campo. Polanyi, por lo tanto, está apuntando los nefastos efectos de una mercantilización irrestricta de la tierra y de todos los recursos naturales que de ella proceden, y entiende que, para evitar la devastación mercantil del hábitat natural, la organización de dichos recursos habrá de fundamentarse en una institucionalidad ajena al sistema de mercado<sup>733</sup>.

Bien es cierto que una crítica a la concepción polanyiana de la “mercancía ficticia” podría ensayarse del siguiente modo. “No puede negarse que el argumento es ingenioso y sugerente. Si se le somete a un escrutinio riguroso, sin embargo, evidencia una debilidad constitutiva. Todo el razonamiento se fundamenta en una confusión entre contenido material y forma social, confusión propia de la economía neoclásica y que veremos reaparecer en en distintos puntos del análisis polanyiano. En un sentido general, toda forma social es un «como si», por el mero hecho de que las determinaciones sociales no emanan ni de los objetos ni de los seres humanos como tales, sino de las relaciones sociales específicas que conforman a una sociedad determinada. En este plano no hay diferencia entre tratar al productor como si fuera un instrumento que habla o como si su fuerza de trabajo fuera mercancía [...] El «como si»

---

<sup>732</sup>Polanyi, K.: “El eclipse del pánico y las perspectivas del socialismo”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 125.

<sup>733</sup>Zuberman, F.: “El aporte del pensamiento de Karl Polanyi a la cuestión ambiental”, *Revibec. Red Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 21, Diciembre 2013, pp. 57-70.

de Polanyi no hace más que expresar que la forma social difiere del contenido material, lo cual constituye una determinación universal propia de toda relación social y no puede predicarse con exclusividad de la economía de mercado para postular la presunta imposibilidad de su existencia. Aquí se revela un aspecto que han señalado algunos críticos: el romanticismo ideológico de Polanyi, según el cual la economía mercantil sería «artificial», mientras que las formas de organización social no mercantiles serían acordes a la naturaleza del hombre”<sup>734</sup>. Nosotros no creemos justificado, empero, achacar a Polanyi dicho romanticismo. Los planteamientos polanyianos no remiten a una presunta esencia humana desnaturalizada por la economía de mercado. Creemos, en efecto, que también Polanyi habría aceptado que el “como si” es siempre una determinación social, tanto si ese algo es tratado “como si fuera sagrado” o “como si fuera una mercancía”; en ambos casos se trata de una relación social e institucional que no reside en la materialidad ínsita del objeto en cuestión.

Pero Polanyi, tal vez sólo con pretensiones heurísticas, trataba de resaltar lo *inédito* del “como si” mercantil. En efecto, nunca antes el hombre y la naturaleza habían sido tratados en su totalidad “como si” fueran mercancías destinadas a la compraventa. Tal vez, ciertamente, el apelativo de “artificiales” no fuera el más adecuado desde un punto de vista retórico, toda vez que podría dar lugar, como así ha sido, a interpretaciones románticas del pensamiento de Polanyi. Pero, en cualquier caso, la perspectiva polanyiana quiere incidir antes que nada en la inconmensurable novedad, etnográfica e histórica, que representa un sistema económico en el que todo el trabajo y todo el uso de las cosas producidas, así como todos los lazos comunitarios que se entretejen entre estas dos vivencias, y sin olvidar la totalidad del entorno natural, son integrados en un mercado autorregulado y formador de precios.

La eficacia de una enorme ficción, la gran ficción de la utopía liberal, desembocó en una civilización que creció al ritmo que marcaba una exhaustiva mercantilización de las formas de vida. Polanyi, acérrimo enemigo de toda forma de determinismo económico, señala empero que, paradójicamente, dicho determinismo estuvo muy cerca de llegar a efectuarse plenamente en las sociedades modernas surgidas del vientre de la civilización industrial decimonónica. En esto seguimos a Fuentes Ortega cuando señala lo siguiente: “¿Cómo podríamos decir entonces que para Polanyi fue cierta la tesis de la «determinación económica» de la sociedad? Para Polanyi lo que es antropológicamente

---

<sup>734</sup>Colombo, O.: “Karl Polanyi y el problema de los mercados”, *Historia antigua*, 26, 2008, Universidad de Salamanca, pp. 221-236.

cierto, de entrada, es precisamente lo contrario, es decir, la determinación societaria, en cuanto que comunitaria, de la economía. Pues para Polanyi la «determinación» económica de la sociedad empieza a tener efectivamente lugar justo a partir de ese momento reciente e históricamente excepcional en el que precisamente consiste la modernidad contemporánea”<sup>735</sup>. Momento excepcional en el que el aparato tecno-económico empieza a constreñir de facto a todas las otras relaciones sociales que eran de suyo no-económicas, configurando una civilización histórica cuya médula vital empieza, justo ahora, a quedar realmente *determinada* por la dinámica hipertrófica de un aparato tecno-económico que va emancipándose de la urdimbre comunitaria dentro de la cual se encontraba alojado hasta ese momento.

#### *Apéndice:*

También en la órbita de la Escuela de Frankfurt, y de una manera prominente, se elaboraron enfoques críticos que trataban de hacerse cargo de esa *mercantilización exhaustiva* de la propia personalidad. Podemos escuchar a ese respecto a Erich Fromm: “[...] la función reguladora del mercado ha sido y sigue siendo suficientemente predominante como para ejercer una profunda influencia sobre la formación del carácter de la clase media urbana y, a través de la influencia social y cultural de ella, sobre la población total. El concepto mercantil del valor, el énfasis puesto en el valor de cambio más bien que en el valor de utilidad, ha conducido a un concepto similar de valor con respecto a las personas y en particular al valor de uno mismo. Llamo orientación mercantil a la orientación del carácter que está arraigada en el experimentarse a uno mismo como una mercancía, y al propio valor como un valor de cambio”<sup>736</sup>. Más allá, o más acá, de la explotación estrictamente económica, el mercado aparece como constructor de personalidades, como forjador de caracteres. “La persona no se preocupa tanto por su vida y felicidad como por ser «vendible»”<sup>737</sup>. Se trata, en suma, de disponer de las propias capacidades vitales para que ellas resulten eficaces, para que resulten operativas en el mercado. “En la orientación mercantil el hombre experimenta sus propias capacidades como mercancías enajenadas de él. No se siente identificado con

---

<sup>735</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias”, ponencia dada en Octubre de 2010 en la sesión de trabajo de un grupo de investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (Texto revisado para su transcripción en Junio 2012).

<sup>736</sup>Fromm, E.: *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985, p. 82.

<sup>737</sup>Ibíd. p. 84.

ellas, sino que están ocultas para él, porque lo que importa no es su autorrealización en el proceso de hacer uso de ellas, sino su éxito en el proceso de venderlas”<sup>738</sup>. Karl Polanyi podría muy bien leer en estos pasajes de Fromm un paroxismo de sus “mercancías ficticias”, ya que no sólo tierra, trabajo y dinero habían ido quedando mercantilizados, sino que lo más íntimo de la subjetividad humana quedaba troquelado a la escala de lo enajenable y vendible. “El pensamiento, al igual que el sentimiento, es determinado por la orientación mercantil. El pensar tiene la función de apoderarse rápidamente de los objetos para, de ese modo, ser capaz de manejarlos con éxito. Estimulado por una eficiente y extensa educación, esto conduce a un alto grado de inteligencia pero no de razón. Para los propósitos de manipulación todo lo que es necesario saber son los rasgos superficiales de las cosas. La verdad, que sería descubierta mediante la penetración en la esencia de los fenómenos, se vuelve un concepto anticuado [...] La mayor parte de los *tests* de inteligencia se concreta a este tipo de pensamiento; su objeto no es tanto medir la capacidad para el razonamiento y la comprensión, como medir el grado de capacidad de rápida adaptación mental a una situación dada; «*tests* de adaptación mental» sería el nombre adecuado para ellos. Para esta clase de pensamiento, más que un análisis completo de un fenómeno dado y su cualidad, es esencial la aplicación de las categorías de comparación y de medición cuantitativa”<sup>739</sup>. En este párrafo, Fromm parece querer poner en correlación sinérgica dos acontecimientos: por un lado, la renuncia que el positivismo y el pragmatismo ejecutan, cada uno a su manera, con respecto al cometido del conocimiento humano, que ya no ha de estar presidido por el objetivo de dar con la verdad, con la estructura objetiva del mundo. Y, por otro lado, y en íntima consonancia con lo anterior, se van desarrollando históricamente unas condiciones socioculturales dentro de las cuales crece ese adelgazamiento de la racionalidad humana, cuya expresión va quedando reducida a un funcionamiento instrumental meramente optimizador y adaptativo.

No podemos dejar de referirnos, en esta suerte de apéndice, a la teoría del *capital humano* que apareció más tardíamente; y la mencionamos porque en ella podremos comprobar una profundización de esa mercantilización del trabajo humano que aquí hemos venido desarrollando a través de las obras de Marx y Karl Polanyi.

---

<sup>738</sup>Ibíd. p. 87.

<sup>739</sup>Ibíd. p. 89.

La idea central de todos esos desarrollos teóricos, tal y como ésta aparece, por ejemplo, en los trabajos de Schultz o Becker<sup>740</sup>, es aquella que convierte a todos los individuos en *empresarios de sí mismos*, en unidades-empresa, extendiendo de tal manera el modelo empresarial a todos y cada uno de los ámbitos de la realidad humana. Michael Foucault se acercaría a estos desarrollos en uno de sus cursos en el Collège de France, en 1979<sup>741</sup>. Decía, al hablar precisamente de dichas teorías: “Ahora bien, ¿qué función tiene esa generalización de la forma «empresa»? Por un lado se trata, desde luego, de multiplicar el modelo económico, el modelo de la oferta y la demanda, el modelo de la inversión, el costo y el beneficio, para hacer de él un modelo de las relaciones sociales, un modelo de la existencia misma, una forma de relación del individuo consigo mismo, con su entorno, el futuro, el grupo, la familia”<sup>742</sup>. Todo comportamiento humano queda moldeado, por lo tanto, en unos mismos parámetros; y el trabajo humano mercantilizado ahora se desborda para mercantilizar la entera vida.

Uno de los primeros teóricos del *capital humano*, el mencionado Schultz, afirma lo siguiente. “La teoría del capital humano trata al estado de salud de cada uno como un *stock* (...) Parte de la calidad del *stock* inicial es heredada, y parte adquirida. El *stock* se devalúa con el tiempo y siguiendo una tasa creciente a medida que avanza la vida. La inversión bruta en capital humano impone costes de adquisición y de mantenimiento, que incluyen el cuidado de los niños, la nutrición, vestido, alojamiento, servicios médicos y cuidado de uno mismo. El servicio que rinde el capital sanitario consiste en “tiempo de salud” o “libre de enfermedad”, que contribuye al trabajo, al consumo y a las actividades del tiempo de ocio”<sup>743</sup>. Bajo semejante concepción, la salud es un *stock* en el que hay que invertir (en el que invierten los poderes públicos, los padres y uno mismo cuando es adulto) porque de ello se desprenderán futuros rendimientos en forma de valor económico, en forma de mayor productividad y mayor consumo. Uno ha de concebirse y proyectarse a sí mismo, por lo tanto, como una máquina que ha de estar siempre bien engrasada, una máquina cuya buena salud significará no otra cosa que

---

<sup>740</sup>Por ejemplo en la obra de Schultz: *Invirtiendo en la gente: la cualificación personal como motor económico*, Barcelona, Ariel, 1985; Y en Becker: *El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza, 1983.

<sup>741</sup>Resulta muy interesante, al respecto, el trabajo de Pablo López Álvarez, “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, publicado en Arribas, S; Cano, G; Ugarte, J.: *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, pp. 39-61.

<sup>742</sup>Foucault, M.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, Madrid, 2009, p. 239.

<sup>743</sup>Schultz, T. W.: *Invirtiendo en la gente*, Ariel, Barcelona, 1985, p. 21.

buena funcionalidad económica. En efecto, un individuo sano es un buen catalizador económico: la salud es un valor que otorga mucho rendimiento, y por ello hay que desarrollarla y potenciarla, esto es, por ello hay que invertir en ella. Esa es la comprensión puramente economicista de la salud humana, que no es un bien en sí ni un derecho, sino una inversión.

Ocurre lo mismo, evidentemente, con la educación. “La escolarización es algo más que una actividad de consumo, en el sentido de que no se la emprende únicamente para obtener satisfacciones o beneficios mientras dura la concurrencia a la escuela. Por el contrario, los costes públicos y privados de la escolarización son gastos deliberados en los que se incurre para adquirir un *stock* productivo, corporizado en seres humanos, que produzca servicios futuros”<sup>744</sup>. La educación es una inversión: se educan cuerpos y mentes para que, puestos a funcionar ulteriormente, desprendan rendimiento y valor económico. Todo el conocimiento adquirido ha de ser puesto a circular como *stock* productivo<sup>745</sup>.

De hecho, y ya para finalizar, habremos de apuntar la llegada de esa “sociedad de la información” en la cual se produce una nueva inflexión, pues ahora la explotación económica de la energía humana traspasa los límites de lo somático, de lo puramente fisiológico. “[...] el postfordismo transforma en instrumento de trabajo las capacidades humanas que antes tenían que ver –en todo caso– con la ética y la estética y, naturalmente, transforma estas capacidades humanas en instrumentos de valorización económica”<sup>746</sup>. Si en un periodo clásico dicha explotación se cebaba, por así decir, principalmente sobre los movimientos y habilidades del cuerpo, ahora la explotación se extiende a lo intelectual, a lo lingüístico, a lo afectivo, todo lo cual es trabajo vivo canalizado como fuerza económicamente valorizable. “[...] no es difícil reconocer que [en el postfordismo] la conexión entre saber y producción no se agota en absoluto en el sistema de máquinas, sino que se articula en la cooperación lingüística de hombres y mujeres, en su concreto actuar conjunto. En el ámbito postfordista juegan un papel decisivo constelaciones conceptuales y esquemas lógicos que no pueden ya cuajar en capital fijo, siendo inescindibles de la interacción de una pluralidad de sujetos vivientes. El «intelecto general» comprende, por lo tanto, conocimientos formales e informales, imaginación, inclinaciones estéticas, mentalidad, «juegos lingüísticos». En los procesos

---

<sup>744</sup>Ibíd. p. 37.

<sup>745</sup>Polo Blanco, J.: “El Plan Bolonia o la *economización exhaustiva* de la Universidad”, en *Bolonia no existe. La destrucción de la Universidad europea*, Hiru, Hondarribia, 2009.

<sup>746</sup>Virno, P.: *Gramática de la multitud*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 134.



laborales contemporáneos, somos pensadores y discursos que funcionan de por sí como «máquinas» productivas, sin que deban adoptar un cuerpo mecánico ni tampoco un alma electrónica”<sup>747</sup>. Dicho burdamente, cartesianamente, la explotación económica penetra y coloniza, más allá del ámbito de la *res extensa*, la región de la *res cogitans*. “La taylorización tradicional del trabajo consistía en tratar a los seres humanos como máquinas, pero no permitía poner directamente al servicio de la obtención de beneficio las propiedades más específicas de los seres humanos: sus afectos, su sentido moral, su honor... Por el contrario, los nuevos dispositivos de empresa, que exigen un compromiso más total y se apoyan en una ergonomía más elaborada, que incorpora la integración de las aportaciones de la psicología posconductista y de las ciencias cognitivas, son, precisamente, y en cierto modo por su mayor humanidad, más capaces de penetrar profundamente en la interioridad de las personas, de las que se espera que se «entreguen» -como se dice- a su trabajo, y permiten una instrumentalización y una mercantilización de las personas en lo que éstas poseen de más característicamente humano”<sup>748</sup>. Creemos adecuado concluir este epígrafe señalando, sólo programáticamente, que las teorías del capital humano en la sociedad postfordista podrían ser abordadas desde una perspectiva polanyiana.

## 9.2 El molino satánico

Para introducir este epígrafe queremos escuchar a Chesterton, que nos es muy interesante porque desde el prisma de su crítica conservadora al capitalismo nos permite escudriñar la mercantilización del trabajo y del tiempo de vida de los hombres desde un ángulo que no se ciñe él mismo a los meros parámetros de la explotación económica. “El empresario emblemático de hoy, especialmente el Empresario Modelo (que es el peor tipo), tiene en su corazón hambriento y malvado un odio sincero hacia las fiestas. No quiero decir que quiera necesariamente que todos sus trabajadores trabajen hasta que se desmayen; eso sólo ocurre cuando además de malvado es imbécil. Tampoco quiero decir que sea necesariamente reacio a conceder lo que él llamaría «un horario laboral decente». Puede tratar a los hombres como el suelo que pisa; pero, si quiere hacer dinero, incluso del suelo, hay que dejar el terreno en barbecho, con una rotación de

---

<sup>747</sup>Ibíd. p. 112.

<sup>748</sup>Boltanski, L.; Chiapello, E.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002, p. 589.

descanso. Puede tratar a los hombres como perros, pero, a no ser que sea un loco, dejará, al menos por un rato, dormir al perro [...] Pero las horas humanas y razonables para el trabajo no tienen nada que ver con la idea de las fiestas. No es siquiera una cuestión de diez horas u ocho horas; no es cuestión de quitar el tiempo de asueto necesario para la comida, el sueño y el ejercicio. Si el empresario moderno llegase a la conclusión, por alguna razón, de que puede sacar más productividad de sus hombres poniéndoles a trabajar duro por sólo dos horas al día, su actitud mental seguiría siendo ajena y hostil hacia las fiestas. Porque su actitud mental es que tanto el tiempo pasivo como el tiempo activo son útiles para él y su negocio. Todo para él es maíz para el molino, incluidos los molineros. Sus esclavos le sirven en su inconsciente como los perros aún cazan en sueños [...] Sus bolsas se siguen llenando silenciosamente cuando las puertas están cerradas en las calles y el sonido del molino es bajo”<sup>749</sup>. Es curiosa la coincidencia en el empleo de la imagen de un molino, que Polanyi a su vez había tomado de los *dark Satanic Mills* de William Blake<sup>750</sup>. Polanyi, de hecho, conocía y apreciaba la obra de Chesterton, de la que incluso había realizado alguna traducción al húngaro<sup>751</sup>. Un molino que va moliendo y triturando, de manera incesante, el tejido entero de la comunidad de los hombres y que concibe el tiempo cultural de la fiesta como una merma absolutamente improductiva y antieconómica. Lo que tal imagen pretende mostrar es un proceso de economización formal de todo el tiempo humano que conlleva una corrosión de la vida antropológica dentro de la cual hay algo que desfallece, siendo ese *algo* no sólo explotación mercantil. Evidentemente, también Polanyi sitúa su foco crítico en ese *algo* que se desmorona.

Se puede decir, sin ánimo de aportar nada nuevo, que la Revolución Industrial supuso un crecimiento exponencial de la productividad a través de una mejora acelerada en los instrumentos técnicos de producción y en la organización del trabajo. Pero dicho proceso, más allá de esa presunta constatación neutral y aséptica, bien pudiera ser contemplado desde otra óptica, a saber, a partir de una narración que ante todo tuviera en consideración la corrosión cultural que se produjo en las condiciones de vida del pueblo trabajador. Dicha narración, si quisiera ser polanyiana, tendría efectivamente que

---

<sup>749</sup>Chesterton, G. K.: *La utopía capitalista y otros ensayos*, Palabra, Madrid, 2013, p. 37.

<sup>750</sup>Blake, W.: *The complete poems*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977, p. 532.

<sup>751</sup>Dale, G.: “Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo, y la alternativa de Duczynska”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 7, 2014, pp. 86-111, p. 96.

poner todo el énfasis crítico en la “dislocación catastrófica de la vida de la gente común”<sup>752</sup>.

Aparentemente lo anterior podría situar a Polanyi, al menos en un cierto sentido, en esa tradición que se remonta hasta John Ruskin y que puede rastrearse a través de las coordenadas de un cierto tipo de “anticapitalismo romántico” que suele ir acompañado, bien es cierto, de una enmienda a la totalidad del proceso histórico moderno<sup>753</sup>. Se trata, en suma, de una vindicación nostálgica de formas de vida preindustriales y formas de trabajo artesanal que se imaginaban más arraigadas en el entorno comunitario y más armonizadas con el medio natural, formas de vida y de trabajo arruinadas por un industrialismo desmoralizador y triturador del paisaje espiritual y natural de las gentes comunes. “Podía haber más libertad en Inglaterra en aquellos tiempos en que los señores feudales eran dueños de vida y muerte y en que la sangre de los campesinos regaba los surcos de sus campos, de la que hay hoy cuando se arroja toda la animación y la vida de esas multitudes en los hornos de las fábricas, como combustible para alimentarlos”<sup>754</sup>. Los sórdidos paisajes de la modernidad industrial, las ennegrecidas y hacinadas ciudades industriales repletas de hombres desarraigados que son triturados en la maquinaria productiva, todo ello es contemplado desde el prisma de una nostalgia por un viejo mundo preindustrial ya perdido, ese mundo bucólico, comunitario y aldeano que quedó sepultado por el fragor del molino industrial. “El grito agudo que se deja oír en todas nuestras ciudades fabriles, más alto que las llamaradas de sus hornos, es porque allí lo elaboramos todo menos hombres”<sup>755</sup>. Las tendencias antimodernas siempre se han alimentado, siquiera subrepticamente y en mayor o menor grado, de esa melancolía romántica que pugna contra una sociedad industrial en la que todos los lazos humanos y todas las lealtades comunitarias se diluyen en lo pecuniario. Esa misma estela hallaríamos en los escritos de Thomas Carlyle, a mitad del siglo XIX<sup>756</sup>.

Heidegger señalaba que el desarrollo de la moderna civilización tecno-industrial había alcanzado un punto en el que los hombres sólo podían aparecer como seres vivos que trabajan, como meros animales de trabajo (*arbeitendes Lebewesen*; *arbeitendes Tier*). En ese sentido, el hombre es ya nada más que *material humano*. “Para este querer todo se convierte de antemano, y por lo tanto de manera irrefrenable, en material de la

---

<sup>752</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 81.

<sup>753</sup>Terradas, I.: “La reacción romántica al capitalismo”, en *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*, Barcanova, Barcelona, 1988, p. 345.

<sup>754</sup>Ruskin, J.: *La naturaleza y el hombre*, L. Rubio, Madrid, 1933, p. 190.

<sup>755</sup>Ibíd. p. 194.

<sup>756</sup>Carlyle, T.: *Past and Present*, J. M. Dent & Sons, London; E.P. Dutton, New York, 1949.

producción que se autoimpone. La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas. El hombre se convierte en material humano uncido a las metas propuestas”<sup>757</sup>. El cálculo mercantil coloniza la esencia de todo ente, se introduce en el mismo ser de todas las cosas y en la esencia de todo lo humano. “Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números”<sup>758</sup>. La intervención polanyiana tratará, en efecto, de desentrañar los factores de semejante proceso corrosivo, tomando como paradigma el caso de Inglaterra. Pero, como veremos más adelante, hemos de cuidarnos de situar a Polanyi en la estela de una suerte de neorromanticismo antimoderno y reaccionario. Su obra, como tendremos ocasión de ver, escapa a semejante clasificación, a pesar de que pueda tal vez compartir muchas de las caracterizaciones sombrías de la sociedad industrial que acabamos de apuntar.

Karl Polanyi formula una pregunta, cuya respuesta constituye uno de los ejes en torno a los cuales va construyendo su historia crítica de la civilización del mercado. “¿Cuál «molino satánico» molió a los hombres en masas? [...] ¿Y cuál fue el mecanismo que destruyó el antiguo tejido social y por el que se buscó con tan escaso éxito una nueva integración del hombre y la naturaleza?”<sup>759</sup>. Tras este planteamiento, Polanyi combatirá explícitamente la respuesta proyectada por el pensamiento histórico liberal, pero también los relatos marxistas más productivistas y acriticamente progresistas.

Y para ello, arma su discurso contra la interpretación que el liberalismo doctrinario ofrece del tránsito brutal y cismático que supuso la Revolución Industrial, tránsito que desarboló y desmembró las antiguas condiciones de vida de las gentes comunes. “La filosofía liberal no ha fallado en nada tan conspicuamente como en su entendimiento del problema del cambio. Por el fuego de una fe emocional en la espontaneidad, se descartó la actitud de sentido común hacia el cambio a favor de una disposición mística a aceptar las consecuencias del mejoramiento económico, cualesquiera que fuesen. Primero se desacreditaron y luego se olvidaron las verdades elementales de la ciencia política y la administración estatal. No hay necesidad de insistir en que un proceso de cambio sin

---

<sup>757</sup>Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001, p. 215.

<sup>758</sup>Ibíd. p. 217.

<sup>759</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 81.

dirección, cuyo ritmo se considera demasiado rápido, debiera frenarse, si ello es posible, para salvaguardar el bienestar de la comunidad. Tales verdades elementales de la administración pública tradicional, que a menudo reflejaban sólo las enseñanzas de una filosofía social heredada de los antiguos, se borraron durante el siglo XIX, de la mente de personas educadas, por la acción corrosiva de un crudo utilitarismo combinado con una aceptación irreflexiva de las supuestas virtudes autocurativas del crecimiento inconsciente”<sup>760</sup>. Polanyi desacredita en este texto toda esa filosofía liberal que, desde Smith hasta Hayek, y a pesar de las diferencias teóricas que separan a los distintos pensadores de una tradición liberal que no es en absoluto monolítica, suele creer de una u otra manera en la bondad de los procesos históricos descontrolados y espontáneos no sujetos a ninguna dirección política. Lo que Polanyi pone en entredicho es, precisamente, que dichos procesos sean automáticamente concebidos como benéficos y “mejoradores” y, además, cuestiona radicalmente que puedan ser catalogados como espontáneos, como tendremos ocasión de ver.

Bien es cierto que este texto también podría ser utilizado como munición crítica contra ese pensamiento marxista que entendía que el desarrollo sin límite de las fuerzas productivas habría de conducir necesariamente a un estadio mejor, toda vez que en éste ya se habrían creado las óptimas condiciones que permiten abrir la posibilidad de superar las contradicciones del modo de producción capitalista y crear una nueva sociedad socialista. Walter Benjamin, cuando advertía que esta concepción era un terrible error sostenido por la nefanda filosofía de la historia de la socialdemocracia, toda vez que la aceleración continua de la historia y el incremento constante de las fuerzas productivas sólo podía conducir al desastre, y no a ningún estadio postcapitalista deseable, imaginaba que el socialismo había de ser más bien un “freno de emergencia” que detuviera ese proceso histórico descontrolado y acelerado<sup>761</sup>. Recordemos otra vez las palabras de Polanyi: “No hay necesidad de insistir en que un proceso de cambio sin dirección, cuyo ritmo se considera demasiado rápido, debiera frenarse, si ello es posible, para salvaguardar el bienestar de la comunidad”<sup>762</sup>. Por lo tanto, también Polanyi podría entender, con Benjamin, que el socialismo no había de ser un “acelerador de la historia” sino, más bien, una intervención política y moral que pusiera freno a un sistema

---

<sup>760</sup>Ibíd.

<sup>761</sup>Benjamin, W.: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009, p. 58.

<sup>762</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 81.

económico enloquecido que nos conducía sin remedio al desastre social y a la hecatombe cultural.

De igual modo, el liberalismo no pudo entender qué estaba realmente sucediendo en la médula de lo social, qué se estaba transformando y qué se estaba perdiendo, y ello precisamente por intentar discernir semejante proceso a través del prejuicio economicista. “El liberalismo económico leyó mal la historia de la Revolución Industrial porque insistía en juzgar los eventos sociales desde el punto de vista económico”<sup>763</sup>. Para ilustrar todo ello Polanyi utilizará un tema en apariencia remoto, esto es, los cercamientos de los campos abiertos y las conversiones de tierras cultivables en pastizales destinados al ganado durante el periodo anterior a los Tudor, en Inglaterra. Al evocar de ese modo los sufrimientos y las dislocaciones sufridas por el pueblo a causa de semejantes cercamientos y conversiones trató de mostrar el paralelo existente entre esas devastaciones y las derivadas de la Revolución Industrial decimonónica, como ya hemos tenido ocasión de ver.

Porque, desde la premisa polanyiana, el precio a pagar por un crecimiento económico desorbitado fue la dislocación social que incidía, antes que nada, en una destrucción de la habitación de la población. “Con razón se ha dicho que los cercamientos fueron una revolución de los ricos contra los pobres. Los señores y los nobles estaban perturbando el orden social, derogando antiguas leyes y costumbres, a veces por medios violentos, a menudo por la presión y la intimidación. Estaban literalmente robando a los pobres su participación en las tierras comunales, derribando las casas que, por la fuerza insuperable de la costumbre, los pobres habían considerado durante mucho tiempo como suyas y de sus herederos”<sup>764</sup>. Se trataba, en suma, de una expropiación violenta de las condiciones de vida de la gente común. Pero semejante proceso, Polanyi no deja de insistir en ello, no ha de ser entendido únicamente en términos económicos, sino que ha de ser leído como un proceso de desintegración acelerada del entorno vital y como una, en definitiva, corrosión de los lazos comunitarios.

En efecto, lo que podemos contemplar en estos brutales pasajes de la historia social inglesa es nada menos que un trastorno radical de la habitación tradicional de comunidades humanas enteras. “Se estaba perturbando la urdimbre de la sociedad; las aldeas desoladas y las ruinas de viviendas humanas atestiguaban la fiereza con que arrasaba la revolución, poniendo en peligro las defensas del país, vaciando sus pueblos,

---

<sup>763</sup>Ibíd.

<sup>764</sup>Ibíd. p. 83.

diezmando a su población, convirtiendo en polvo su suelo sobrecargado, hostigando a sus habitantes y convirtiéndolos en una muchedumbre de pordioseros y ladrones cuando antes eran agricultores inquilinos”<sup>765</sup>. En estas líneas podemos apreciar nítidamente la textura del acercamiento polanyiano a este decisivo período.

Y otra pregunta, también importante, viene enseguida a completar el cuadro; en efecto, lo que conviene observar es qué fuerzas, en primera instancia, trataron de oponerse a este proceso de cercamiento de tierras y de conversiones de tierras cultivables en pastizales, proceso que estaba carcomiendo, como hemos visto, las condiciones de vida de la gran mayoría de las gentes comunes. Y parece ser que la respuesta ha de dirigirse hacia los Tudor y los primeros Estuardo, los cuales, lógicamente, nunca gozarían de la simpatía de la historiografía liberal decimonónica. “Los historiadores del siglo XIX condenaban en forma unánime a la política de los Tudor y de los primeros Estuardo como demagógica, si no es que como francamente reaccionaria. Sus simpatías se encontraban naturalmente del lado del parlamento, que a su vez simpatizaba con los cercadores”<sup>766</sup>. Los procesos de mercantilización de la tierra, si fueron en un primer momento retrasados o amortiguados, lo fueron a causa de la intervención de los estamentos tradicionalistas.

No cabe duda de que ese “intervencionismo reaccionario” sirvió para frenar, en buena medida, el ritmo de ese “progreso espontáneo de lo económico”, y Polanyi no puede dejar de apreciarlo. “Por lo que se refiere a Inglaterra, no hay duda de que el desarrollo de la industria lanar era un activo para el país, ya que condujo al establecimiento de la industria algodonera, el vehículo de la Revolución industrial [...] Estos hechos bastan para identificar el cambio de la tierra cultivable a los pastos y el movimiento subsiguiente de los cercamientos como la tendencia del progreso económico. Sin embargo, para la política consistentemente mantenida por los estadistas Tudor y primeros Estuardo, el ritmo de ese progreso pudo haber sido ruinoso, convirtiendo al proceso mismo en un evento degenerativo, antes que constructivo. Porque de este ritmo dependía principalmente que los desposeídos pudieran ajustarse al cambio de las condiciones sin dañar fatalmente su sustancia humana y económica, física y moral”<sup>767</sup>. Si el ajuste del “mejoramiento económico” no fue triturador hasta límites socialmente

---

<sup>765</sup>Ibíd.

<sup>766</sup>Ibíd. p. 84.

<sup>767</sup>Ibíd. p. 85.

insoportables e inasumibles, en buena medida se debió a la intervención política del poder reaccionario.

Por lo tanto, y contrariamente a lo que pudiera argüir el relato liberal, ese ejercicio proteccionista de la Corona no debe interpretarse como una rémora calamitosa que impedía el libre, espontáneo y benefactor desenvolvimiento de unas leyes del mercado siempre latentes y pujando por abrirse paso en medio de los impedimentos atávicos de la reacción, puesto que de lo que se trataba era de proteger la “habitación”, la habitabilidad, de un mundo que ahora iba quedando estructurado de una manera radicalmente distinta y que veía peligrar devastadoramente su consistencia y perdurabilidad a manos de una transformación institucional muy drástica, esa que se denomina “mejoramiento económico”.

Polanyi, en cualquier caso, arremete contra lo que él llama las “consideraciones a largo plazo” construidas por la filosofía liberal que, a modo de teodicea histórica, pretenden justificar los inmediatos efectos destructores provocados por el “espontáneo crecimiento económico” en aras de una perspectiva que sabe contemplar los indicadores econométricos que avalan un mejoramiento indubitable en el largo desarrollo histórico-social. “Las habituales consideraciones «de largo plazo» de la teoría económica son inadmisibles; tales consideraciones prejuzgarían la controversia suponiendo que el evento ocurrió en una economía de mercado. Tal supuesto es injustificado, por natural que pueda parecernos: la economía de mercado es una estructura institucional que, aunque lo olvidemos con gran facilidad, sólo ha existido en nuestra época, y sólo en forma parcial. Pero fuera de este supuesto, carece de sentido las consideraciones «de largo plazo». Así pues, si el efecto inmediato de un cambio es nocivo, su efecto final será más nocivo, salvo prueba de lo contrario. Si la conversión de tierras de cultivo en pastos involucra la destrucción de cierto número de viviendas, la destrucción de cierta cantidad de empleos y la disminución del abasto de provisiones alimenticias disponibles en la localidad, estos efectos deberán considerarse definitivos [...] Inglaterra soportó sin graves daños la calamidad de los cercamientos sólo porque los Tudor y los primeros Estuardo usaron el poder de la corona para frenar el proceso de mejoramiento económico hasta que se volviese socialmente tolerable: empleando el poder del gobierno central para ayudar a las víctimas de la transformación, y tratando de canalizar el proceso de cambio para lograr que su curso fuese menos devastador”<sup>768</sup>. Las primeras

---

<sup>768</sup>Ibíd. p. 86.



frases de este pasaje muestran todo el potencial del mensaje de fondo de Karl Polanyi, que jamás podría comulgar con una justificación del sacrificio de vidas humanas a la tiranía de las “leyes económicas”, concebidas éstas como expresión de una legalidad histórica inexorable. El divorcio entre una ley económica emancipada y las necesidades básicas de la comunidad humana, deduciéndose además que es ésta la que ha de plegarse a las exigencias de aquélla, supone un atentado a la norma antropológica milenaria que Polanyi no está dispuesto a soportar y a validar.

El futuro iba a pertenecer, no obstante, al constitucionalismo y al parlamentarismo, traídos de la mano de los modernos procesos revolucionarios. El gobierno de una nueva y poderosa clase, la burguesía, la gran orquestadora de la revolución industrial y comercial, iba a tomar las riendas. Pero nos dice Polanyi, y esto es digno de recordarse bien, que los horrores del período de cercamientos quedaron entonces borrados de la memoria de la nación inglesa: “Es posible que esto ayude a explicar que no se haya advertido la naturaleza real de la crisis cuando, cerca de 150 años más tarde, una catástrofe similar –bajo la forma de la Revolución industrial– amenazó la vida y el bienestar del país [...] También ahora, el evento era peculiar a Inglaterra; también ahora, el comercio internacional era la fuente de un movimiento que afectaba a todo el país; y también ahora era el mejoramiento a la mayor escala lo que perturbaba de modo sin precedente la habitación de la gente común. Antes de que el proceso hubiese avanzado mucho, los trabajadores se habían hacinado en nuevos sitios de desolación, los llamados pueblos industriales de Inglaterra; los campesinos se habían deshumanizado en habitantes de barrios citadinos miserables; la familia estaba en camino de la perdición, y grandes partes del país estaban desapareciendo bajo los montones de escoria vomitados por los «molinos satánicos»”<sup>769</sup>. Otra vez el mismo molino hacía acto de aparición. El de los cercamientos representó un primer movimiento mercantilizador de gran envergadura, que afectó ante todo a la habitación comunitaria y al uso de la tierra; el molino ahora avanzaba hacia la propia constitución personal de las gentes comunes, puesto que el movimiento de sus aspas se producía en este caso en el sentido de la mercantilización progresiva del trabajo humano.

Semejante transformación radical de las condiciones de vida, figurado y narrado como un proceso histórico devastador, no ha sido todavía explicado de una manera conveniente, dice Polanyi. “No se ha presentado todavía ninguna explicación del evento

---

<sup>769</sup>Ibíd. p. 87.

que resulte enteramente satisfactoria. Los contemporáneos se imaginaban que habían descubierto la clave de la condena en las férreas regularidades gubernamentales de la riqueza y la pobreza, a las que llamaron la ley de los salarios y la ley de la población [se refiere, respectivamente, a Ricardo y a Malthus]; tales leyes han sido refutadas. La explotación se presentó como otra explicación de la riqueza y la pobreza; pero esto no podía explicar el hecho de que los salarios fuesen más elevados en los miserables barrios industriales que en cualesquiera otras áreas; y en general continuaron aumentando durante otro siglo”<sup>770</sup>. En este párrafo podemos ver cómo Polanyi encuentra insatisfactorias las explicaciones del pensamiento liberal clásico a la hora de dar cuenta de la revolucionaria catástrofe advenida de la mano de una sociedad cada vez más industrializada y sujeta al mecanismo institucional del mercado. Pero de igual modo parece querer distanciarse de las explicaciones preeminentemente economicistas dadas por el marxismo más vulgar, que otorgaba una excesiva centralidad al fenómeno de la explotación y la extracción de plusvalía. En efecto, un salario más alto no tenía por qué implicar necesariamente la apertura de una vida más digna para el obrero industrial hacinado con su familia en el cuartucho de un suburbio industrial.

Advierte Polanyi que una avalancha de dislocaciones sociales, más destructivas que las del periodo de los cercamientos, cayó entonces sobre Inglaterra, a finales del siglo XVIII y durante las primeras décadas del siglo XIX. Ese mecanismo institucional, enteramente inaudito, esto es, el sistema de mercado autorregulado, definió el transcurso de la civilización occidental decimonónica; pero dicho acontecimiento fue acompañado de otro no menos decisivo, a saber, la creación de dispositivos de defensa de la sociedad contra la acción corrosiva de ese nuevo mecanismo institucional. Volveremos más detenidamente sobre este asunto.

Polanyi advierte que dichos procesos produjeron correlativamente una interpretación economicista del devenir histórico y una autoconcepción de la contemporaneidad reductivamente materialista, fundamentados en un prisma desde el cual no se podía llegar a comprender lo que ese “mejoramiento económico” se estaba llevado por delante, a saber, la devastación de los lazos humanos y la descomposición cultural de las formas de vida expuestas a la acción de dicha mejora. “La Revolución industrial fue sólo el inicio de una revolución tan extrema y radical como jamás había inflamado la mente de los sectarios, pero el nuevo credo era completamente materialista y creía que

---

<sup>770</sup>Ibíd. p. 88.

todos los problemas humanos podrían resolverse si se contara con una cantidad ilimitada de bienes materiales<sup>771</sup>”. Habría que determinar en qué medida y en qué grado Polanyi incluye dentro de ese “credo materialista” al marxismo ortodoxo y, lo que es más importante, al propio Marx. Lo iremos viendo en lo sucesivo.

En cualquier caso, no puede caber duda de que la obra marxiana influye de una determinada manera en Polanyi, aunque con decisivas salvedades, muy bien expresadas por Mendell y Kari Polanyi Levitt: “En su juventud, [Polanyi] había rechazado la noción marxista materialista de la historia como determinista e irreconciliable con la máxima responsabilidad del hombre por sus acciones”<sup>772</sup>. Polanyi quería poner el acento no tanto en la pura explotación económica cuanto en el proceso de dislocación social que se producía como efecto de la expansión incontrolada e ilimitada de las relaciones mercantiles a toda la esfera vital de los hombres. “Esta es la razón por la cual recibió con tanto entusiasmo los primeros escritos de Marx. No estaba de acuerdo con aquéllos que comparaban un Marx viejo con un Marx joven. Insistía que sólo había un Marx. Sin embargo, en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, Marx elaboró precisamente esos aspectos del fetichismo de la mercancía, la cosificación y la alienación que Polanyi había durante mucho tiempo considerado fundamentales, y que más tarde exploró en *La gran transformación* [...] De esto se deduce que su aborrecimiento por el capitalismo –que compartía con Marx– no se debió *principalmente* al hecho de que los trabajadores eran explotados, sino a que se deshumanizaban, se degradaban, se desculturizaban, eran reducidos a obreros en los «oscuros molinos satánicos» de William Blake”<sup>773</sup>. Resulta digno de mencionar, en este contexto, la preocupación que siempre tuvo Polanyi por la educación y la cultura de los trabajadores, ya desde la época del *Galilei Kör* en Budapest, pasando por la Universidad de los Trabajadores en Viena y finalmente ejerciendo de profesor en la educación para adultos durante su periplo inglés. El desarrollo de la cultura en la clase obrera era considerado esencial para su liberación social pero, ante todo, para el desarrollo de una personalidad que pudiera zafarse de los estrechos moldes del clasismo y, también, del economicismo utilitarista.

Émile Durkheim, en el Prefacio a la segunda edición de su imprescindible *De la division du travail social*, también advertía sobre los efectos perniciosos que para el

---

<sup>771</sup>Ibíd.

<sup>772</sup>Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. Su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 36.

<sup>773</sup>Ibíd. p. 37.

equilibrio del orden social podrían derivarse de una economía desbocada y no sujeta a una conveniente reglamentación. “Varias veces insistimos en el curso de este libro sobre el estado de falta de regulación (anomia) jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica”<sup>774</sup>. Esta ausencia de reglamentación jurídica y normatividad moral está en el origen de los desórdenes y las dislocaciones que el mundo económico provoca en el equilibrio social; pero el origen histórico de este estado de anomia hay que rastrearlo a través de una particular evolución secular que Durkheim describe de esta manera: “Pero lo que hoy en particular hace que sea excepcionalmente grave ese estado, es el desenvolvimiento, desconocido hasta el presente, desde hace aproximadamente dos siglos, de las funciones económicas. Mientras que antes no desempeñaron más que un papel secundario, encuéntrase ahora en primera línea [...] Ante ellas vemos cómo retroceden cada vez más las funciones militares, administrativas, religiosas. Sólo las funciones científicas se encuentran en disposición de disputarles el lugar; y la ciencia actualmente no tiene prestigio sino en la medida en que puede servir a la práctica, es decir, en gran parte a las profesiones económicas. Por eso ha podido decirse, no sin alguna razón, de nuestras sociedades que son o tienden a ser esencialmente industriales. Una forma de actividad que se ha apoderado de un lugar semejante en el conjunto de la vida social, no puede, evidentemente, permanecer hasta ese punto careciendo de una reglamentación, sin que se produzcan las perturbaciones más profundas”<sup>775</sup>. Durkheim escribía estas líneas en 1893, cuando Polanyi tenía tan sólo siete años. Queremos decir con esto que la gran tradición sociológica ya tenía conciencia de ese proceso de descomposición social que irremisiblemente traían consigo unas relaciones económicas, industriales y comerciales, des-reguladas y desgajadas del orden social.

La solución de Durkheim pasaba por alguna suerte de corporativismo y reglamentación de dichas actividades, con vistas a preservar la recurrencia de la solidaridad social. Pero lo que aquí nos interesa destacar es su visión del peligro de desintegración social que se cernía sobre las sociedades industriales, a través precisamente de unas funciones económicas cada vez más autonomizadas a la par que omnipotentes. Y no creemos que Polanyi fuera del todo ajeno a esta tradición de pensamiento, aunque, como bien indica Marramao, se han de matizar las diferencias. “Al anticipar algunos argumentos del comunitarismo y del neoaristotelismo contemporáneo, Polanyi sostiene que la

---

<sup>774</sup>Durkheim, E.: *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1987, p. 2.

<sup>775</sup>Ibíd. p. 4.

consolidación moderna de la libertad y de la autonomía absoluta del individuo se apoya en la pretensión de que el individuo es independiente de la dinámica comunitaria que por sí sola lo constituye. La concepción liberal, al presuponer al individuo, es decir al considerarlo como ya-constituido y no, en cambio, como producto de un proceso «exógeno» (y no «endógeno») de constitución, termina por vaciar al propio individuo de todo significado: al reducirlo a un *á-tomon* –justamente *individuum*–, lo extrapola de esos nexos, de esos lazos, de esos procesos constitutivos que sólo pueden constituirlo en tanto individuo. Será oportuno no malinterpretar esta crítica como una desvalorización de las razones del individuo a favor de lo social o de lo colectivo; a Polanyi le interesa mucho la suerte del individuo, al extremo de que no quiere verlo reducido a pura abstracción o a marioneta impelida a adquirir”<sup>776</sup>. En efecto, precisamente por defender un valor intrínseco de la dignidad de la persona, ésta no debería quedar convertida en un mero átomo productor y consumidor cuyas relaciones acabasen reducidas, precisamente, a las que tienen que ver técnicamente con el acto productivo y con el acto del mero consumo económico.

La historia de la Revolución industrial ha sido narrada muchas veces, destacándose en dicho relato múltiples factores, poniendo el acento y la preponderancia ora en uno de ellos, ora en otro: la expansión de los mercados y el comercio, la presencia determinante de hierro y carbón y de un clima húmedo favorable al crecimiento de la industria algodonera, el perfeccionamiento técnico y la introducción expansiva de máquinas en la producción manufactura, el crecimiento demográfico y el desarrollo del urbanismo etc. Parece difícil destacar en toda esa maraña de efectos y consecuencias una causa decisiva y última. “¿Pero cómo se definirá esta revolución? ¿Cuál fue su característica básica? ¿Fue el surgimiento de los pueblos fabriles, la aparición de barrios miserables, las largas jornadas de trabajo de los niños, los bajos salarios de ciertas categorías de trabajadores, la elevación de la tasa de crecimiento demográfico, o la concentración de las industrias? Postulamos que todos estos elementos fueron incidentales de un cambio básico: el establecimiento de la economía de mercado [...]”<sup>777</sup>. He aquí la consideración más determinante; la aparición de un mecanismo institucional inédito y violento, el sistema de mercado, suponía el eje de toda esa descomunal transformación histórica y antropológica de la que aquí hemos venido hablando.

---

<sup>776</sup>Marramao, G.: *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 168.

<sup>777</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 88.

### 9.3 La “verdad económica” de toda sociedad humana

Resulta muy sugerente un trabajo de Fred Block en el que señala cómo la escritura de *The Great Transformation* se desarrolló no sin una cierta tensión teórica que, en buena medida, nunca llegó a zanjarse del todo<sup>778</sup>. En efecto, si bien es cierto que el esquema básico de la obra estaba perfilado en los años treinta, residiendo Polanyi aún en Inglaterra, y moviéndose todavía dentro de ciertos esquemas marxistas, cuando se puso a redactar la obra, allá por el año 1941, el marco teórico había sufrido algunas modificaciones relevantes. Bien es cierto, no obstante, que nunca dejó de ser socialista, aunque ya veremos de qué tipo. Volveremos sobre esto en un epígrafe posterior.

Un momento clave, quizás, pueda encontrarse en la lectura de los *Manuscritos económico-filosóficos*, cuya primera publicación en alemán se produce en 1932. Y en este sentido, resulta muy ilustrativo comparar la posición polanyiana con el anti-humanismo teórico de Althusser, para el cual todo el trabajo teórico del “joven Marx” no es más que pura filosofía humanista-hegeliana que ha de separarse de forma radical de un “Marx maduro” que rompe epistemológicamente con todo la ideología idealista pre-científica. Polanyi, en un ensayo publicado en 1938, ya se oponía explícitamente a esa estimación de los manuscritos del joven Marx recientemente sacados a la luz<sup>779</sup>. Sin duda en la órbita de los socialistas cristianos ingleses, pero también anteriormente influido por Lukacs y por el socialismo humanista y kantiano del austromarxismo vienes, Polanyi elude de manera contundente las interpretaciones mecanicistas de la Segunda y de la Tercera Internacional.

Como observa Block en el artículo mencionado, es cierto que a lo largo de *La gran transformación* términos como “fuerzas productivas” o “capitalismo” aparecen muy poco y, en su lugar, cobra vigor y presencia el concepto “sociedad de mercado”. La estrategia retórica, en efecto, trata de alejarse de ese economicismo mecánico ante el que buena parte de la tradición marxista había terminado sucumbiendo.

Bien podría señalarse, como hace Kari Polanyi Levitt al reflexionar sobre la obra de su padre, que mientras algunas interpretaciones de Marx creían que el capitalismo acabaría desarrollándose hasta sucumbir fruto de sus contradicciones económicas inherentes,

---

<sup>778</sup>Block, F. L.: “Karl Polanyi and the writing of *The Great Transformation*”, *Theory and Society* 32: 275-306, Kluwer Academic Publishers, 2003.

<sup>779</sup>Polanyi, K.: “Notes of a Week’s Study on the Early Writings of Karl Marx and summary of discussion on British Working Class Consciousness”, Christian Left Group, *Bulletin* 2, 1938, 5, Karl Polanyi Archive, Concordia University, Montreal.

Karl Polanyi habría puesto el foco en la dimensión catastrófica que desde un punto de vista ecológico y ante todo antropológico habían adquirido los procesos de mercantilización intensiva de la naturaleza y el trabajo humano, hasta el punto de que la expansión ilimitada de la economía de mercado habría podido poco menos que pulverizar todos los lazos sociales, si un “contra-movimiento” sociocultural defensivo no hubiera opuesto múltiples escollos y resistencias a dicha lógica mercantilizadora<sup>780</sup>.

Resulta muy pertinente, en este contexto de discusión, escuchar lo que decía el filósofo marxista Georg Lukács, al que Polanyi había conocido y estudiado en Budapest<sup>781</sup>.

Lukács, hablando de las luchas de clases dadas en sociedades de la Antigüedad, decía lo siguiente: “[...] la cuestión es: las clases que constituían esa sociedad, ¿contaban con la posibilidad objetiva de llevar a consciencia la base económica de esas luchas, la problemática económica de la sociedad que era causa de sus sufrimientos? Esas luchas y esos problemas, ¿no tenían que asumir necesariamente para ellas –de acuerdo con las condiciones de vida en las que existían– formas religioso-naturales o formas jurídico-estatales?”<sup>782</sup>. El tema de la “consciencia de lo económico” en las sociedades primitivas o arcaicas constituía un elemento importante, como ya hemos visto, en la perspectiva polanyiana, toda vez que dicha consciencia jamás había emergido en las sociedades premodernas con la nitidez inaudita propia de las modernas sociedades de mercado.

A juicio de Lukács en semejantes sociedades el conflicto social interno no puede presentarse todavía a los miembros de tal sociedad en su desnuda y elemental forma-económica, sino que tal conflicto material se reviste, en lo material y en las consciencias, con fantasmagorías jurídicas o religiosas. “[...] en las sociedades pre-capitalistas las formas jurídicas tienen que penetrar *constitutivamente* en las relaciones económicas. En estas sociedades no hay categorías económicas puras [...] presentadas posteriormente en formas jurídicas, fundidas en el molde la forma jurídica. Sino que las categorías económicas y las categorías jurídicas están materialmente, *por su contenido, inseparablemente entrelazadas* [...] Dicho hegelianamente: la economía no ha alcanzado tampoco objetivamente en esas sociedades el estadio del ser-para-sí, y por eso no es posible, en el seno de una tal sociedad, una posición a partir de la cual pueda hacer consciente el fundamento económico de todas las relaciones sociales [...] Eso, por

---

<sup>780</sup>Polanyi Levitt, K.: “Keynes and Polanyi: the 1920s and the 1990s”, *Review of International Political Economy*, 13:1, February, 2006, pp. 152-177.

<sup>781</sup>Dale, G.: “Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo, y la alternativa de Duczynska”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 7, 2014, pp. 86-111, p. 93.

<sup>782</sup>Lukács, G.: *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1976, p. 61.

supuesto, no suprime en modo alguno la fundamentación económica objetiva de todas las formas de sociedad”<sup>783</sup>. Podría tal vez parecer que Polanyi y Lukács coinciden a la hora de dictaminar que en sociedades pre-capitalistas, arcaicas o antiguas, no pueden darse *categorías económicas puras* pues, en tales sociedades, lo económico y lo jurídico-religioso aparecen inextricablemente unidos; es decir, la pura forma económica aparece envuelta en otras formas no-económicas. Y si los miembros de tales sociedades no tienen, porque no pueden tenerla, consciencia de *relaciones económicas puras* es sencillamente porque tal cosa no existe en esas sociedades.

Sin embargo, y aquí viene la diferencia decisiva, a renglón seguido Lukács añade que tales sociedades no están preparadas para poder captar el verdadero elemento económico que subyace a las relaciones y conflictos sociales: pero de ser así, lo económico sólo estaría entrelazado con lo jurídico-religioso *en las consciencias engañadas* de los miembros de dicha sociedad, y *no constitutivamente en el ser social real*.

Es esto último lo que Polanyi no podría suscribir, precisamente por su concepción de una economía en sentido substantivo que sí está, en dichas sociedades, empotrada de hecho (*embeddedness*) en otras instituciones y normatividades de suyo no-económicas. Pero ese empotramiento, es importante notarlo, no es un reflejo de conciencia, sino que ha de entenderse como un empotramiento institucional positivamente existente. Sigue diciendo Lukács: “[...] es esencial a toda sociedad pre-capitalista el que en ella los intereses de clase no *puedan* nunca destacar con plena claridad (económica); la estructura de la sociedad en castas, estamentos, etc., acarrea una confusión *inextricable* de los elementos económicos con los políticos, religiosos, etc., en la estructura económica objetiva de la sociedad. El triunfo de la burguesía, cuya victoria comporta la destrucción de la estructura elemental, posibilita por fin un orden social en el cual la estratificación de la sociedad tiende a ser una estratificación en clases pura y exclusivamente [...] Ese hecho tiene su fundamento en la organización económica de las sociedades pre-capitalistas, profundamente diferente del capitalismo. La diferencia más importante para nosotros, y muy llamativa en sí, consiste en que toda sociedad pre-capitalista presenta económicamente una unidad mucho menos *coherente* que la capitalista [...]”<sup>784</sup>. Polanyi y Lukács parecen coincidir de nuevo al aseverar que la estructuración de las sociedades premodernas difiere profundamente de la propia de las

---

<sup>783</sup>Ibíd. p. 62.

<sup>784</sup>Ibíd. p. 59.



modernas sociedades capitalistas. Pero tal apariencia de coincidencia no tiene ningún recorrido ulterior, ya que Lukács señala que en dichas sociedades los intereses de clase no pueden aparecer en la consciencia, en toda su desnuda y nítida claridad económica, añadiendo, sin embargo, que las “relaciones económicas” determinarían igualmente el ser último de la vida social, sépanlo o no los miembros que la habitan. Es ésta la premisa inasumible desde un punto de vista polanyiano.

En efecto, a las tesis lukacsianas aquí expuestas Polanyi respondería que lo económico no puede emerger en la consciencia precisamente porque en las sociedades pre-capitalistas el elemento económico nunca se da realmente *separado* o *escindido* del resto del tejido social; *lo económico* no se da en toda su pureza en las consciencias de los hombres porque esa pureza no existe, porque desde un punto de vista institucional y normativo no se dan relaciones económicas autónomas antes de la llegada de la sociedad de mercado. Un poco más adelante del párrafo anteriormente citado, Lukács es concluyente. “Pese a todo, también una sociedad así constituye una sociedad económica”<sup>785</sup>. Y he aquí el punto definitivo en el que podría localizarse la esencial e insalvable controversia de Polanyi con cierta antropología marxista y con todas las concepciones economicistas de la historia.

Para Lukács, en efecto, *también* las sociedades arcaicas y antiguas son *sociedades económicas*, y la única diferencia con la sociedad burguesa es que en aquéllas los miembros de la sociedad *no pueden* traer a consciencia la pura determinación de lo económico que en última instancia determina toda la contextura de lo social, *pero no porque ello no se produzca de hecho*, sino porque en tales sociedades la coherencia económica de la organización social no es aún lo suficientemente estable y conexa; tal suficiencia, dice, sólo se alcanza en la sociedad burguesa. En ésta última las relaciones puramente económicas que constituyen y determinan el ser de lo social aparecen, ahora sí, en toda su cruda claridad consciente. El secreto de todo el devenir pasado de las civilizaciones, en ese sentido, sólo se hace manifiesto en la moderna sociedad burguesa. Lo que Polanyi podría responder a lo anterior, insistimos, es que “la cruda claridad de lo económico” sólo aparece con suma nitidez y distinción en las consciencias de los hombres que viven en una sociedad capitalista *precisamente* porque sólo ésta ha llegado a ser una verdadera “sociedad económica”. Lo económico no aparecía hipostasiado en las consciencias de los hombres arcaicos y antiguos no por habitar una “consciencia

---

<sup>785</sup>Ibíd. p. 61.

engañada” repleta de revestimientos mistificadores y encubridores, sino porque en ellas lo económico como tal no existe. Polanyi se opone frontalmente a considerar que “la verdad de la sociedad moderna” pueda servir para entender el resorte último de todas las sociedades habidas en la historia.

Creemos que podemos extraer un buen rendimiento teórico en este cotejo de las perspectivas de dos hombres que coincidieron en un mismo tiempo (Polanyi nació sólo un año después de Lukács) y en un mismo lugar (el Imperio austrohúngaro). Escuchemos otro importante y enjundioso texto de Lukács: “De acuerdo con todo eso, la relación de la consciencia de clase con la historia es completamente distinta en los tiempos pre-capitalistas de lo que es en el capitalismo. Pues en aquéllos las clases no pueden identificarse más que *por medio de la interpretación de la historia* por obra del materialismo histórico, partiendo de la realidad histórica inmediatamente dada, mientras que en el capitalismo las clases son la *realidad* histórica misma inmediatamente dada. Como ya indicó Engels, no es, pues, una casualidad que este conocimiento de la historia no fuera posible hasta la época del capitalismo. Y ello no sólo –como dice Engels– a causa de la mayor sencillez de esta estructura en comparación con las «complicadas y encubiertas conexiones» de tiempos anteriores, sino también y ante todo porque el interés económico de clase como motor de la historia no aparece en toda su desnuda pureza hasta el capitalismo. Las verdaderas «fuerzas motoras» que «se encuentran tras los motivos de los hombres históricamente activos» no podían, por ello, llegar nunca en forma pura a la consciencia en los tiempos pre-capitalistas [...] Verdaderamente quedaron [las verdaderas fuerzas motoras de la historia, esto es, el interés económico de clase] ocultas, como fuerzas ciegas del desarrollo histórico, por detrás de los motivos [superficiales, falsos y aparentes] Los momentos ideológicos no sólo «encubren» los intereses económicos, no son sólo banderas y consignas en la lucha, sino partes y elementos de la lucha real misma. Es cierto que cuando se busca, por medio del materialismo histórico, el *sentido sociológico* de esas luchas, *entonces* es posible descubrir esos intereses como los *momentos explicativos* decisivos en última instancia. Pero, respecto del capitalismo, se tiene la insalvable diferencia de que en éste los momentos económicos no están ya ocultos «tras» la consciencia, sino que están *en* la consciencia misma (aunque sea reprimidos en lo inconsciente). Con el capitalismo, con la destrucción de la estructura estamental y la construcción de una sociedad articulada de un modo *puramente económico*, la consciencia de clase entra en el estadio de

*consciencia refleja posible*”<sup>786</sup>. Mucho habría de decir Polanyi sobre semejante texto, que hemos querido citar en toda su extensión por la importancia que tiene para la problemática que nos traemos entre manos.

En primer lugar, podría señalarse que la interpretación marxista de la historia y la interpretación liberal de la misma coinciden, al menos, en un punto; a saber, en el hecho de postular un elemento puramente económico como el verdadero y oculto motor de toda la historia de la humanidad, ya sea que en un caso dicho elemento económico determinante se identifique con un “interés egoísta y maximizador” o con el “ánimo de ganancia” (que según la concepción liberal sería el tipo de racionalidad predominante en la praxis social en todo tiempo y lugar), ya se identifique con los “intereses económicos de clase”, inherentemente antagónicos entre sí. No se pueden obviar las notables y fundamentales diferencias dadas, en este sentido, entre las dos interpretaciones de la historia; pero Polanyi parece querer señalarnos que en ambas concepciones late un mismo determinismo económico, aunque dicha determinación se conceptualice obviamente de maneras muy diferentes.

Podría decirse que tanto el materialismo histórico como la doctrina liberal formularían un principio según el cual toda sociedad humana, incluidas las sociedades pre-capitalistas, han sido siempre “sociedades económicas”. Pero Polanyi advierte que “sociedades puramente económicas” jamás las hubo en la historia de las culturas humanas y que, todo lo más, esa “sociedad económica” era una rareza etnográfica e histórica que acaso, y de manera enteramente inaudita, empezaba a perfilarse sólo entonces, en la moderna sociedad industrial de mercado, que es la que Marx y los economistas clásicos tenían delante de sí.

Advertía Lukács, ciertamente, que sólo entonces, en ese preciso momento, con el desarrollo pleno de la sociedad capitalista, el verdadero motor económico de la historia, esto es, el interés de clase, aparecía límpido y nítido ante las consciencias. Polanyi, en cambio, habría de señalar que ello era así únicamente porque ahora, precisamente ahora, en la sociedad de mercado, *el determinismo económico empezaba a ser algo real*, esto es, porque sólo ahora las relaciones sociales empezaban a ser cada vez más relaciones puramente económicas. Es por ello que una *ciencia económica* podía emerger únicamente en semejante contexto histórico-cultural, porque sólo entonces podía tener un objeto que estudiar, a saber, unas relaciones económicas autónomas y escindidas del

---

<sup>786</sup>Ibíd. p. 63.

resto del tejido social que, por lo demás, determinaban y absorbían dentro de su dinámica cada vez más aspectos de la vida social.

Creemos oportuno traer a colación las siguientes palabras de Louis Dumont, discípulo de Polanyi: “Cualesquiera que sean las controversias de que Karl Marx es objeto, hay que convenir que ningún autor reviste una importancia comparable a la suya en la zona de contacto entre la ideología general de nuestro tiempo y la especialidad económica [...] Marx llevó la ideología económica a su máximo punto de poderío y extensión, a su apoteosis. Con él, la consideración económica no se contenta ya con florecer como empresa especializada, conquista la sociología, la historia y la política. Además, siempre sin comprometernos en la controversia, podemos afirmar tranquilamente que en su tesis central y más general Marx formuló lo que en el siglo siguiente debía convertirse en una creencia común, universalmente aceptada. Sin duda la teoría de la infraestructura y de la superestructura no está uniformemente admitida entre los sociólogos e historiadores, pero para el hombre de la calle la preponderancia de los fenómenos económicos en la vida social está fuera de toda discusión: constituye uno de los primerísimos artículos de su Credo”<sup>787</sup>. Las tesis de Dumont pretenden situar la obra de Marx en un lugar esencial dentro de esa visión general de nuestro tiempo que cristaliza en una imagen puramente económica de los asuntos humanos. Por supuesto, lo que se ha de discutir, precisamente, es si esa “pureza” puede ser imputada a la obra del propio Marx y, si lo es, en qué sentido. Aquí nos atreveremos a considerar que Polanyi no suscribiría plenamente la caracterización que Dumont hace de Marx, por ser demasiado simplista. Y no sólo porque Polanyi fuera toda su vida un socialista, sino porque la lectura polanyiana del propio Marx no tuvo que ser necesariamente una lectura que entendiera el pensamiento marxiano como determinista y economicista. Volveremos sobre este punto más adelante.

Por lo tanto, desde cierta perspectiva, y no sin parte de razón, se ha podido aducir lícitamente que la tradición marxista fue tan economicista como sus enemigos. Ya Carl Schmitt advirtió que capitalistas y socialistas albergaban, en alguna suerte de significativa simetría, una cosmovisión igualmente dominada por lo que él llamaba *pensamiento económico*. “La fantasía de los modernos habitantes de las grandes ciudades está repleta hasta el último átomo de representaciones técnicas e industriales y las proyecta en lo cósmico o en lo metafísico. Para esta ingenua mitología mecanicista y

---

<sup>787</sup>Dumont, L: *Homo aequalis: Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999, p. 143.

matemática, el mundo se transforma en una gigantesca máquina dinamo. Aquí tampoco hay diferencia de clases. La imagen del mundo de los modernos empresarios industriales se parece a la de los proletarios industriales como un gemelo a otro. Por eso se entienden bien entre sí cuando luchan juntos por un pensamiento económico [...] El gran empresario no tiene un ideal distinto al de Lenin, esto es, una «tierra electrificada». Ambos sólo disputan realmente acerca del mejor método de electrificación. Los financieros americanos y los bolcheviques rusos se encuentran juntos en la lucha por un pensamiento económico [...]».<sup>788</sup> El pensamiento económico, según Schmitt, permea toda la sociedad moderna desde su centro mismo, y la única diferencia entre los distintos sistemas políticos que dicha modernidad ha producido reside, si acaso, en la manera de organizar y administrar esas fuerzas desatadas por el modo de producción industrial.

Debemos advertir que para Polanyi resultaba crucial decidir esta cuestión, toda vez que la crítica de las modernas sociedades industriales podía quedar mermada si, en efecto, dicha crítica acababa siendo copártcipe de unos presupuestos que se nutrían ellos mismos de una concepción *meramente* económica de la realidad humana. En ese sentido, hemos de atender a la siguiente afirmación de Karl Polanyi, lo suficientemente taxativa como para ser tomada en cuenta como un firme hilo conductor de su pensamiento. Dice: “En primer lugar, la historia mundial *no* es fundamentalmente historia económica”<sup>789</sup>. Parece, en efecto, una declaración de principios abiertamente formulada contra el materialismo histórico. Y añade a continuación: “La existencia física de un grupo, su seguridad física y mental, la totalidad de su forma de vida, trasciende cualquier cosa que pueda presentarse razonablemente como interés económico”<sup>790</sup>. A Polanyi, es cierto, le resulta muy problemático otorgar al “interés de clase” el estatuto de motor universal del movimiento histórico.

En cualquier caso, cabe desprender de semejantes líneas la contundente negativa polanyiana a *reducir* la totalidad vital de una sociedad a su expediente puramente económico. Una negativa que es analítica y teórica, ciertamente, pues se constituye en principio heurístico básico a la hora de estudiar sociedades anteriores a la sociedad de mercado a través de una metodología que escape de los reduccionismos económico-técnicos; pero también y a la vez constituye una negativa moral y política que se resiste

---

<sup>788</sup>Schmitt, C.: *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 16.

<sup>789</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 63.

<sup>790</sup>Ibíd.

a saludar como deseable que dicha reducción llegue a efectuarse o, si es que dicho proceso ha empezado ya a ser muy visible en la sociedad de su tiempo, se resiste a que culmine.

Polanyi, en cualquier caso, se opone frontalmente a todo pensamiento que quiera hallar una verdad económica detrás de cada institución, detrás de cada lazo humano, detrás de cada comunidad, detrás de cada acción. Se resiste, en suma, a contemplar la posibilidad de que el secreto último de todo el devenir de la historia humana sea en última instancia un secreto económico.

#### **9.4 La concepción económica de la historia**

Es evidente que podemos encontrar en Marx textos que bien podrían avalar la interpretación de su pensamiento en clave mecanicista y economicista. Pasajes como el que sigue, y a los ulteriormente acudiría una y otra vez buena parte de la llamada tradición marxista, pueden fundamentar las lecturas deterministas y reduccionistas del pensamiento marxiano: “Partiendo de determinadas fases en el desarrollo de la producción, del cambio y del consumo, obtendrá usted el orden social congruente con ellas, una organización de la familia, de los estamentos o de las clases a tono con ellas; en una palabra, la sociedad que a ellas corresponde. Y partiendo de una sociedad así, obtendrá usted el correspondiente estado político [...]”<sup>791</sup>. La formulación trivializada y escolastizada del materialismo histórico, pues, asevera que las necesidades de la infraestructura económica determinan todo el andamiaje social, cultural y político que sobre ella se levanta; y que, por lo tanto, todas las mutaciones que se operan en un orden social obedecen en última instancia a transformaciones de las fuerzas productivas que a su vez reorganizan las relaciones de producción.

En Engels quedaba explícitamente formulada, canónicamente podríamos decir, esta concepción económica de la historia. “[...] la estructura económica de la sociedad constituye en cada caso el fundamento real a partir del cual hay que explicar en última instancia toda la sobreestructura de las instituciones jurídicas y políticas, así como los tipos de representación religiosos, filosóficos y de otra naturaleza de cada período histórico. Con esto quedaba expulsado el idealismo de su último refugio, la concepción

---

<sup>791</sup>Marx, K.: *Obras fundamentales de Marx y Engels, los grandes fundamentos II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 432.

de la historia [...]”<sup>792</sup>. El secreto de toda contextura social es siempre, en última instancia, la economía, y es desde esos presupuestos desde los cuales concibe Engels el Estado Moderno como un mero apéndice de los determinantes movimientos económicos. “Por consiguiente, el Estado (el orden político) está subordinado en este caso a la sociedad civil (el reino de las relaciones económicas) [...] Y al examinar el problema descubrimos que en la época moderna la voluntad del Estado está determinada normalmente por las cambiantes necesidades de la sociedad civil. Está determinada por la supremacía de una clase sobre otra. Y, en última instancia, está determinadas por las fuerzas productivas y por el mecanismo de intercambio de la economía”<sup>793</sup>. Y, en efecto, si con el desarrollo de la moderna sociedad industrial (en realidad ya desde la emergencia del mercantilismo propio de los modernos Estados-nación) el cuerpo jurídico-político del Estado no es más que una agencia administrativa al servicio de los movimientos de un proceso económico cada vez más poderosamente independiente, Engels pretende no obstante aplicar ese mismo esquema a toda la historia de la humanidad.

Parece, por lo tanto, que la denominada “concepción materialista de la historia” pretendió extender ese modelo economicista a todas las sociedades que en la historia han sido. “La existencia del Estado y de su desarrollo deben explicarse, en última instancia, en términos de las condiciones económicas existentes. Si esto es aplicable a la situación actual, más tiene que serlo todavía a toda la historia anterior”<sup>794</sup>. El economicismo, según se desprende de textos como éste, habría de llegar a convertirse en clave explicativa válida también para las sociedades primitivas y para los períodos históricos preindustriales y precapitalistas.

De hecho, Engels asevera que la clave explicativa materialista es aplicable con más razón a épocas pretéritas que a la sociedad capitalista, y lo justifica de la siguiente manera: “Tiene que ser aplicable a las épocas primitivas, cuando la producción de alimentos y de bienes era mucho más difícil que hoy. En aquella época, la producción de cosas materiales tuvo que dominar a los hombres mucho más que hoy [...] En el pasado, esta situación tuvo que darse en forma exagerada, porque en épocas primitivas los hombres deben dedicar mucho más tiempo a la satisfacción de las necesidades

---

<sup>792</sup>Engels, F.: *Anti-dühring*, Grijalbo, Mexico, 1968, p. 12.

<sup>793</sup>Engels, F.: *Escritos*, Península, Barcelona, 1969, p. 331.

<sup>794</sup>Ibíd. p. 332.

puramente materiales”<sup>795</sup>. Totalmente imbuido del muy moderno *prejuicio economicista*, Engels no podía comprender que la actividad económica (la satisfacción de las necesidades materiales) bien pudiera darse entrelazada de una manera inextricable con otras relaciones sociales y con otros dispositivos culturales *no* específicamente económicos. Y es en este punto, como iremos viendo, en el que la perspectiva de Polanyi juega un papel crucial, precisamente cuando advierte que la historia de los hombres nunca fue una historia pura y meramente económica.

Por el momento, digamos que no deja de ser harto significativo que en una carta en la que Engels empieza defendiendo su “concepción materialista de la historia” de la acusación de ser, precisamente, demasiado economicista (Carta a Bloch, 1890) acabe diciendo, no obstante, que “siempre termina por imponerse necesariamente el movimiento económico”<sup>796</sup>. Lo económico, así absolutizado, acaba siendo siempre el resorte que pone en movimiento todo proceso histórico. “Somos nosotros quienes hacemos nuestra propia historia, pero la hacemos, en primer lugar, con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, las económicas son las decisivas en última instancia”<sup>797</sup>. Lo económico adquiere siempre, por lo tanto, el rol de principio absoluto y trascendental, precisamente en tanto que el principio económico es que el determina, configura y posibilita todo orden social y todo proceso histórico de transformación social.

Pero lo que desde una perspectiva polanyiana se ha de tener en cuenta, no obstante, es que dicha *determinación económica* no deja de ser otra cosa que una laminación económica de todos los otros contenidos antropológicos de la sociedad humana; una determinación-laminación que, por ende, sólo ha podido efectuarse a unas escala poderosa en la moderna sociedad de mercado. Ésta sería una perspectiva anclada en una concepción esencialmente no-económica de la historia humana, perspectiva que, estando presente desde luego en Karl Polanyi de una manera medular, tal vez no esté del todo ausente en la concepción marxiana, como veremos a continuación.

Volvamos de nuevo a la tesis que propone una suerte de concordancia de fondo entre las concepciones liberal y marxista en lo que a la comprensión del movimiento histórico se refiere; el motor de la historia, en un caso y en otro, o la causalidad subyacente que rige el decurso de los acontecimientos desde la prehistoria hasta nuestros días, ha sido, en

---

<sup>795</sup>Ibíd.

<sup>796</sup>Ibíd. p. 340.

<sup>797</sup>Ibíd.



ambas perspectivas, una causalidad esencialmente económica. “Según los economistas, lo que guía el movimiento de la historia humana no es sino un afán inagotable de explotación de la naturaleza y de acumulación de capital. Para los economistas liberales, el motor de este movimiento es la competencia mercantil entre individuos, las empresas y las naciones; para los marxistas, es el incesante desarrollo técnico de las fuerzas productivas, por medio de las cuales el hombre impone su dominio sobre la naturaleza”<sup>798</sup>. Según esta forma de entender las cosas, las dos tradiciones de pensamiento se habrían generado en el marco de una comprensión del desarrollo histórico que, al menos en algunos aspectos, es igualmente productivista; un marco en el cual la progresiva intensificación de la explotación técnica de los recursos naturales y un movimiento creciente de las fuerzas productivas se concibe, en definitiva, como un desarrollo histórico que encuentra la razón de su despliegue siempre en la movilización de las fuerzas tecno-económicas.

Desde luego que la presunta claudicación de Marx ante el economicismo está presente en los análisis de muchos estudiosos. Así lo asevera, por ejemplo, el ya citado profesor Campillo: “Para Marx, la relación social por excelencia es la relación económica, y todas las demás relaciones sociales derivan y dependen de ella. Esta tesis, que con algunas matizaciones importantes podría servir para caracterizar la ideología propia de la sociedad capitalista, es convertida por Marx en un presupuesto antropológico de alcance universal. Desde este punto de vista, todas las relaciones sociales (familiares, políticas, religiosas, etc.), a lo largo de toda la historia humana, no son más que efecto de las relaciones económicas”<sup>799</sup>. En la producción social de su existencia material los hombres contraen determinadas relaciones que, con independencia de las voluntades individuales, dependen en último término del desarrollo de las fuerzas productivas. Dicha tesis, que es cierto que Marx llega a postular explícitamente<sup>800</sup>, presupone que dichas relaciones de producción constituyen la estructura económica que determina decisivamente toda otra producción social o instancia cultural, simbólica o ideológica. Sin embargo, no creemos que un burdo mecanicismo productivista o un simple reduccionismo economicista puedan hallarse en la obra de Marx como vectores indubitables de la misma, y mucho menos que ello lo reconcilie con el brutal proceso explotador del sistema capitalista o con la desintegración antropológica de la sociedad

---

<sup>798</sup>Campillo, A.: *Contra la economía. Ensayos sobre Batailla*, Comares, Granada, 2001, p. 50.

<sup>799</sup>Campillo, A.: *Variaciones de la vida humana*, Akal, Madrid, 2001, p. 71

<sup>800</sup>Marx, K.: *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1970, p. 37.

de mercado. Obviamente la explicación materialista del proceso histórico está presente, y es primordial, dentro de la concepción marxiana del metabolismo de reproducción de las formaciones sociales; pero de ello no puede inferirse que Marx imagine que las relaciones económicas siempre hayan aparecido independizadas con la desnuda crudeza y la absoluta determinación en que lo hacen dentro de la moderna sociedad capitalista. No creemos fundamentado el querer ver en Marx unos presupuestos absolutamente economicistas que, además, y de alguna manera, lo acaben reconciliando secretamente con la sociedad que pretende criticar.

Desde luego, hay elementos para sostener que desde algunas propuestas teóricas situadas en el interior del campo del materialismo histórico el devenir de la realidad humana se comprende como si el despliegue total del proceso histórico universal hubiese estado impulsado y determinado por una eterna razón económica, es decir, como si toda la historia de la humanidad hubiera venido determinada por un *logos económico inexorable*. Incluso puede llegar a sostenerse, como hace Fuentes Ortega, que ese economicismo presente en el pensamiento marxiano irá tornándose cada vez más verdadero precisamente a medida que la sociedad industrial capitalista profundice en su desarrollo, esto es, a medida que el aparato tecno-económico absorba y fagocite (o determine en última instancia) todas las otras relaciones sociales de suyo no económicas. “[...] cabe reconocer que el materialismo histórico marxista no carece de una peculiar verdad paradójica –que desde luego puede y debe ser incorporada a nuestros análisis, como aquí en buena medida he hecho–, pues su tesis de la determinación tecno-económica de la vida social no deja de ser paradójicamente más verdadera mientras más avanza el proceso moderno de destrucción económico-técnica de una vida humana comunitaria previa que precisamente la mirada, ella misma económico-técnica, marxista no puede ya comprender. Se trata ciertamente de una “determinación” por negación, o por destrucción, de algo sobre lo que justamente el marxismo no tiene nada en positivo que decir, en lo cual reside su falla filosófico-antropológica fundamental. Pues el marxismo se encuentra ciertamente preso de la que Polanyi denominara “falacia económica” al menos tanto como el liberalismo económico más radicalmente economicista. El marxismo es un diagnóstico de la sociedad moderna y contemporánea cuya paradójica verdad comporta un pronóstico y un tratamiento de la

misma que, de haber sido posibles, habrían acabado rematando dicha sociedad”<sup>801</sup>. La tesis que habla de una “entera reconciliación” del marxismo con el desarrollo de la sociedad moderna parece, empero, difícilmente asumible en su literalidad. Bien es cierto, no obstante, que la filosofía marxista de la historia es una filosofía de factura enteramente industrial y que, por lo tanto, su perspectiva también ha de encajar con un tipo de sociedad en el que las relaciones tecno-económicas se reproducen hipertróficamente, anegando, destejendo y ocupando todo el espacio de las otras relaciones sociales comunitarias de suyo no-económicas. Tal vez por ello sí sea cierto que sólo una sociedad que estaba (y está) desarrollando esa hipertrofia brutal de las relaciones tecno-económicas podía engendrar una filosofía de la historia como la marxista, que en muchas ocasiones ha propuesto una solución igualmente economicista a ese proceso de descomposición.

Cuando en el prólogo a la primera edición de *Das Kapital* Marx apunta que “la finalidad última de esta obra es, en efecto, descubrir la ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna [...]”<sup>802</sup> bien puede decirse que a esas alturas de siglo la moderna sociedad industrial ya ha desarrollado plenamente esa emancipación de lo económico tan bien descrita y analizada en la obra de Polanyi. “Un par de palabras para evitar posibles equívocos. En esta obra, las figuras del capitalista y del terrateniente no aparecen pintadas, ni mucho menos, de color de rosa. Pero adviértase que aquí sólo nos referimos a las *personas* en cuanto *personificación de categorías económicas, como representantes de determinados intereses y relaciones de clase*”<sup>803</sup>. En efecto, es esa *mirada teórica* de la economía política la que trata a los hombres *en tanto que* encarnación de categorías económicas y sus relaciones *en tanto que* relaciones *meramente* económicas, al igual que el físico teórico trata a los cuerpos únicamente en tanto que graves, haciendo abstracción de toda otra cualidad. El problema es, como habremos de ver, si tal tratamiento *reductivo* es posible en la comprensión de todos los fenómenos históricos y si, en consecuencia, el verdadero ser histórico del hombre viene dado, en cada caso, por el proceso económico en el que está objetivamente inscrito y que aparece siempre como ámbito *fundante*.

---

<sup>801</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Entrevista. Política, metapolítica y modernidad. El caso de España. Con una *adenda* sobre la idea de Ortega de la «crisis del hombre europeo»”, E-Prints Universidad Complutense de Madrid, 2013, p. 16.

<sup>802</sup>Marx, K.; Engels, F.: *El Capital. Vol. I*, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. XV del prólogo a la primera edición.

<sup>803</sup>Ibíd.

Pero el problema también es, como ya hemos aludido con anterioridad, que en el desarrollo histórico real de las sociedades industriales capitalistas *la abstracción empieza a cobrar plena efectividad* y los hombres empiezan a ser realmente *meros operadores económicos*. Emerge así esa forma de nihilismo por la cual quedan abstraídas todas las cualidades no-económicas del mundo, y es por eso que tal vez la “mirada teórica de Marx” (y la mirada teórica, evidentemente, de los economistas políticos clásicos y también la de los economistas de la llamada revolución marginalista) empieza a ser la mirada común de los hombres modernos, esto es, la mirada económica que sólo sabe y puede ver en todas partes relaciones y determinaciones meramente económicas.

Ya se decía en la *Ideología alemana*, es ese texto archiconocido tantas veces citado, que “no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancado de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida”<sup>804</sup>. Parece ser que ese proceso de la vida real, esto es, el ámbito de las relaciones de producción, es la instancia verdaderamente actuante y determinante, y que todo lo demás es sólo un epifenómeno o un “reflejo” de dicho proceso económico real. “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”<sup>805</sup>. Esta frase, repetida hasta la saciedad y colocada en el frontispicio del llamado materialismo histórico, parece querer indicar que toda la contextura sociocultural encuentra su más íntimo secreto en lo económico, en el modo de producción; parece querer sugerir que todo, en última instancia, emerge como mero epifenómeno de la dimensión económica.

Hemos de preguntarnos, sin embargo, e insistimos en ello, si el propio Marx fue tan economicista como sus epígonos más vulgares demostraron ser en múltiples ocasiones, pues puede ponerse en duda que el “equivoco economicista, productivista y tecnologicista”, como relata Néstor Kohan, pueda ser imputable *sensu stricto* al pensamiento del Karl Marx<sup>806</sup>. Al respecto, traemos de nuevo a colación a Louis Dumont, pues éste sí adscribe tales presupuestos al mismo Marx, y no ya sólo a la ulterior tradición marxista de la II y III Internacional. “Se puede considerar que la teoría

---

<sup>804</sup>Marx, K.; Engels, F.: *La ideología alemana*, L'Eina, Barcelona, 1988, p. 18.

<sup>805</sup>Ibíd.

<sup>806</sup>Kohan, N.: *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*, Biblos, Buenos Aires, 2013, p. 91.

general de la sociedad y de la historia en Marx consiste esencialmente en la afirmación de la supremacía de hecho de los fenómenos económicos. Si tal predominio estaba, como he intentado mostrar, implicado desde el principio en el nacimiento de la categoría económica, y si, por otra parte, está tan ampliamente admitido en el mundo moderno que constituye un aspecto importante de su ideología, puede decirse entonces que Marx llevó la ideología económica a su cumplimiento, a su apogeo, al margen de lo que se pueda pensar del valor científico de su teoría o de su análisis económico”<sup>807</sup>. Ciertamente, aunque no es este lugar para ello, habría de plantearse en primer lugar si en la obra de Marx podemos hallar algo parecido a una “teoría general de la sociedad y de la historia”, lo cual es más que discutible<sup>808</sup>.

En cualquier caso, la supremacía de los hechos económicos en la conciencia y en el hacer de los hombres habíase mostrado, a ojos de Engels y de Marx, en toda la crudeza criminal de las ciudades fabriles construidas en torno a los centros de la industria capitalista; pero dicha supremacía no ocultaba, como podemos descubrir en numerosos pasajes de *El capital*, que esa fuerza de trabajo exprimida hasta la extenuación destruía la vida de los hombres aniquilando también su sustancia no económica, esto es, despedazando sus elementos espirituales, familiares y comunitarios. Volveremos luego sobre esto.

No obstante, no puede ocultarse que buena parte de la tradición marxista acabó declinando en una comprensión positivista y mecanicista de la historia, dentro de la cual las acciones de los hombres no podían sino quedar subsumidas en el orden de los hechos naturales. Pero a pesar de ello creemos acertada la tesis mantenida por el historiador Eric J. Hobsbawm acerca de la influencia de Marx en el desarrollo del pensamiento social posterior, en el sentido de identificar un marxismo-vulgar que desplegó una serie de presupuestos que acabaron reproduciéndose dogmática y escolásticamente; un marxismo, en suma, que terminó destilando una presunta concepción científica de la historia. “Hemos planteado el tema no tanto para establecer el hecho de que la influencia marxista ha desempeñado un importante papel en la modernización de la historiografía, como para ilustrar la mayor dificultad en establecer su contribución precisa. Porque, como hemos visto, la influencia marxista entre los historiadores ha sido identificada con unas pocas ideas relativamente simples, si bien

---

<sup>807</sup>Dumont, L.: *Homo aequalis. Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1982, p. 211.

<sup>808</sup>Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998.

poderosas, que de un modo u otro han sido asociadas con Marx y los movimientos inspirados por su pensamiento, pero que en absoluto son marxistas necesariamente, o que, en la forma en que han influido más, no son necesariamente representativas del pensamiento maduro de Marx. Llamaremos a este tipo de influencia «marxista vulgar» [...]»<sup>809</sup>. Un conjunto de elementos seleccionados, tales como la distinción base-superestructura, así como las concepciones que propusieron la inevitabilidad determinista de las leyes de la evolución histórica, dieron lugar a la vulgata de la “interpretación económica de la historia”. Resulta crucial, por lo tanto, entender que lo que se dio en llamar “marxismo” fue el resultado de una compleja construcción histórica sistematizada por los grandes teóricos de la socialdemocracia<sup>810</sup>.

Puede sostenerse de una manera bastante fundada que la concepción de la historia manejada por Marx queda asociada al “determinismo tecnoeconómico” en los últimos años del siglo XIX, una asociación fraguada principalmente en el seno de la Segunda Internacional. La consagración de algunos textos engelsianos propició la construcción de un dogma marxista que fue metabolizado y apuntalado por el devenir práctico y teórico de la socialdemocracia. “[...] el “marxismo” como sistema es algo que quedó constituido fundamentalmente sobre la base de los escritos de Engels publicados entre 1878 y 1895 [...] Estos textos, tal como ha sugerido G. Lichtheim (1961), adquirieron una especie de status canónico en el seno del movimiento socialdemocrático y se convirtieron en la columna vertebral del «marxismo» como *Weltanschauung* [...] La expresión «materialismo histórico», acuñada por Engels, empezó a identificarse con una concepción positivista determinista y unilineal de la historia a finales del siglo XIX. En tal configuración de ideas, la economía era el *deus ex machina*; se le suponían poderes explicativos para dar cuenta en detalle de la dinámica de la historia así como de la estructura de cada totalidad social”<sup>811</sup>. Por supuesto, la construcción de esta doctrina escolástica acabó cristalizando, en su versión más maximalista, en una ortodoxia que concebía al materialismo histórico como un cuerpo sistemático de sociología definitivamente científica. La obra de Stalin *Materialismo dialéctico e histórico*, aparecida en 1938, vertebró durante mucho tiempo el decurso de las reflexiones “marxistas” sobre la historia<sup>812</sup>.

<sup>809</sup>Hobsbawm, E. J.: *Marxismo e historia social*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983, p. 85

<sup>810</sup>Galcerán, M.: *La invención del marxismo*, Iepala, Madrid, 1997.

<sup>811</sup>Llobera, J. R.: *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico*, Anagrama, Barcelona, 1980, p. 91.

<sup>812</sup>Stalin, I. V.: *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Éditions Sociales, D.L., Paris, 1947.

Es innegable que podemos leer cosas como las que, por ejemplo, escribía el destacado teórico marxista y cabeza visible de la socialdemocracia alemana, en la estela precisamente de la Segunda Internacional; hablamos de Karl Kautsky, por supuesto. “Pero ¿qué es la ciencia? El conocimiento razonado de las relaciones necesarias y naturales de los fenómenos. Luego los fenómenos que por su complejidad no hayan permitido descubrir aún sus relaciones necesarias, de modo que no podamos ver en ellos más que el juego del acaso y de lo arbitrario, caen fuera del dominio de la ciencia. El progreso de la ciencia consiste en limitar el dominio del acaso y de lo arbitrario, extendiendo el de la necesidad reconocida”<sup>813</sup>. Y un *conocimiento científico de la historia* exige descubrir en ella leyes necesarias, naturales, que determinan en última instancia el devenir de los procesos históricos. “El gran mérito de Marx y Engels consiste en haber hecho entrar, con más éxito que sus antecesores, los hechos históricos en el dominio de los hechos necesarios, elevando así la Historia a la categoría de ciencia”<sup>814</sup>.

Creemos que la concepción de la ciencia histórica que Kautsky adscribe a Marx no es tal, pero lo que aquí nos interesa resaltar es, en efecto, que el economicismo aparece como corolario de esa concepción mecanicista del proceso histórico. “En las transformaciones de las acciones de los hombres, siempre se encontraron como factores determinantes las transformaciones materiales, generalmente *económicas*. Así, se comprobó que el aumento y la disminución de los delitos, de los suicidios y de los matrimonios estaban ligados al aumento y disminución de los precios de los cereales”<sup>815</sup>. El determinismo económico es, como puede observarse, flagrante. Y el propio Karl Korsch, muchas de cuyas tesis fueron contestadas polémicamente precisamente por Kautsky, llega a decir que aquéllos que se quejan de la “unilateralidad” de la concepción materialista de la historia habrían de quejarse igualmente de la unilateralidad de los físicos, que subsumen bajo la ley de la gravitación los múltiples movimientos de los cuerpos reales sin tener en cuenta las modificaciones provocadas por circunstancias concomitantes<sup>816</sup>. La intención de Korsch, en efecto, es consagrar al materialismo histórico como aquella ciencia capaz de sacar a la luz las “conexiones legaliformes” que estructuran el campo de la vida social, y para ello no

---

<sup>813</sup>Kautsky, K.: *La doctrina socialista*, Fontamara, Barcelona, 1981, p. 26.

<sup>814</sup>Ibíd.

<sup>815</sup>Kautsky, K.: *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de pasado y presente, Argentina, 1975, p. 75.

<sup>816</sup>Korsch, K.: *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 244.

duda en establecer una analogía, heurística o no, con la legalidad descubierta por las ciencias físicas en el mundo natural.

Podemos escuchar también, en ese sentido, al mismísimo Nikolái Bujarin, cuyas propuestas destacan tal vez por ser las más rudamente naturalistas y mecanicistas. “Si consideramos los fenómenos naturales y sociales podremos observar que estos fenómenos de ninguna manera constituyen una masa confusa, en la cual nada puede ser distinguido, comprendido o previsto. Por el contrario, siempre podemos comprobar, si observamos atentamente, una cierta regularidad en los fenómenos [...] Todo lo que existe en la naturaleza, por lo tanto, desde el movimiento majestuoso de los planetas al pequeño grano y al hongo, está sujeto a una cierta uniformidad o, como se dice generalmente, a una cierta ley natural. Lo mismo ocurre en la vida social, es decir, en la vida de la sociedad humana. Por muy compleja y diversa que esta sociedad pueda ser, siempre observamos y descubrimos en ella determinadas leyes [...] Si no existiera regularidad ni ley, es evidente que no se podría prever ni hacer nada. Hoy el día podría seguir a la noche y después haber luz del día durante un año entero. Este invierno nevó, mientras que el próximo invierno quizá florezcan los naranjos. En Inglaterra, la clase obrera se ha desarrollado simultáneamente con el capitalismo y en el Japón tal vez aumente el número de los terratenientes”<sup>817</sup>. Tras este colofón sarcástico, concluye Bujarin: “Se ha observado que en la naturaleza y en la sociedad existe una regularidad «definida», una ley natural «fija». La determinación de esa ley natural es la primera tarea de la ciencia”<sup>818</sup>. Un *mismo método* para descifrar las leyes naturales y las leyes de la historia humana; en efecto, la ley económica que formula que el exceso de emisión de papel moneda hace que éste vaya perdiendo correlativamente todo su valor puede ser descubierta, explicada y descrita de la misma manera que esa otra ley natural que, por ejemplo, determina el aumento de volumen de un cuerpo al aplicarle cierto incremento de temperatura<sup>819</sup>.

También es cierto, y hay que tenerlo en cuenta, que algunos autores enmarcados en la tradición marxista, como el propio Antonio Labriola, arremetieron con duro sarcasmo contra esos intelectuales perezosos y simplistas que creían haber descubierto alguna suerte de clave universal que hiciese depender, en una relación subalterna, a la moral, al arte, a la religión y a la ciencia de las condiciones económicas; Labriola ridiculiza, de

---

<sup>817</sup>Bujarin, N.: *Teoría del materialismo histórico*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974, p. 116.

<sup>818</sup>Ibíd. p. 117.

<sup>819</sup>Ibíd. p. 127.



hecho, ese reduccionismo unilateral que conceptualiza todas esas formas culturales como reflejos, espejismos o meras irradiaciones de los intereses puramente materiales “¡Qué bella y alegre fiesta debe ser ésta para todos los indolentes, esto es, haber comprendido de una buena vez, en poquísimas proposiciones, todo el saber para descubrir todos los secretos de la vida con una sola clave! ¡Todos los problemas de la ética, de la estética, de la filología, de la crítica histórica y la filosofía reducidos a un solo problema sin tantos rompecabezas! ¡Y a este andar los chapuceros simplistas podrían reducir toda la historia a la aritmética comercial y por último una nueva interpretación auténtica de Dante podría darnos *La divina comedia* con las cuentas de las piezas de paño que los astutos mercaderes florentinos vendían con tanto provecho!”<sup>820</sup>. Esto escribía Labriola en 1896, muy consciente ya de los peligros del reduccionismo economicista que abundaba en las esferas teóricas de la Segunda Internacional.

Y no se puede dejar de mencionar, en este mismo contexto de oposición al economismo dentro de la propia tradición marxista, la crítica que hizo Antonio Gramsci a través de un proyecto teórico que trataba de pensar las formas ideológicas como prácticas autónomas y no como meros epifenómenos que reflejaban la posición de cada sujeto dentro de la estructura económica. “La pretensión (presentada como postulado esencial del materialismo histórico) de presentar y exponer toda fluctuación de la política y de la ideología como expresión inmediata de la estructura tiene que ser combatida en la teoría como un infantilismo primitivo, y en la práctica hay que combatirla con el testimonio auténtico de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas”<sup>821</sup>. En ese sentido, se conciben la política y la cultura como un conjunto de prácticas revestidas de relativa autonomía, esto es, situadas en una posición de no subordinación mecánica a los despliegues del aparato tecno-productivo y a las relaciones de propiedad.

Ya Chesterton sentenciaba, en ese sentido, lo siguiente: “La teoría materialista de la historia, según la cual toda la política y la ética son expresión de la economía, es una falacia muy simple. Consiste sencillamente en confundir las necesarias condiciones de vida con las preocupaciones normales de la vida, que son cosas muy diferentes”<sup>822</sup>. Para Chesterton una historia puramente económica de la humanidad es un absurdo, una fantasía equivalente a pretender hacer una historia de las vacas, a las cuales no vemos

---

<sup>820</sup>Labriola, A.: *La concepción materialista de la historia*, El Caballito, México, 1973, p. 182.

<sup>821</sup>Gramsci, A.: *Antología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974, p. 276.

<sup>822</sup>Chesterton, G. K.: *El hombre eterno*, Cristiandad, Madrid, 2004, p. 175.

hacer otra cosa que pastar y buscar mejores pastos; ellas sí pueden constituir un hecho puramente económico, no así los hombres, cuya historia se traba allende motivaciones puramente económicas. “Pero, lejos de los movimientos que dan a la historia del hombre un valor económico, podemos decir que la historia comienza allí donde se extingue el motivo de las vacas y de las ovejas”<sup>823</sup>. Es así, pues, que “[l]o que los hombres tienen en la cabeza, no son precisamente los mecanismos económicos necesarios para su existencia, sino su propia existencia: el mundo que contempla cuando despierta cada mañana y la naturaleza de su posición general con respecto al mismo”<sup>824</sup>. Precisamente, Polanyi insiste muy a menudo en el hecho de que el siglo diecinueve, que pretendió extender el mecanismo del mercado a toda la existencia social de los hombres, hubo de sucumbir en sus manifestaciones espirituales y culturales al espejismo del determinismo económico. “Su dogmatismo materialista con respecto a los hombres y la sociedad reflejaba las instituciones que conformaban su entorno”<sup>825</sup>. Y desde luego, es cierto que Polanyi tenía plena conciencia de que una parte muy importante de la llamada tradición marxista se había deslizado irremediabilmente en el interior de los esquemas teóricos del mencionado espejismo. Ya en sus escritos de principios de 1920 arremetía contra la concepción reduccionista puesta en juego por muchos pensadores marxistas, que desde un científicismo mecanicista entendían que el proceso social venía desplegándose a través de un fatalismo económico inexorable ante el cual poco podían hacer la voluntad consciente y la acción política cimentada en ideales éticos<sup>826</sup>. Polanyi, desde luego, no iba a concebir el socialismo desde semejantes premisas.

## **9.5 La omnipotencia autorreferencial de lo económico como matriz de nihilismo**

Resulta muy oportuno comenzar este epígrafe hablando de R. H. Tawney, un pensador situado en la órbita del socialismo cristiano, y que estableció contacto directo con Polanyi durante el periplo inglés de éste. Merece la pena leer las páginas de Tawney, y resulta muy pertinente traer a colación sus aportaciones en lo que a la crítica de la

---

<sup>823</sup>Ibíd.

<sup>824</sup>Ibíd. p. 176

<sup>825</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 63.

<sup>826</sup>Polanyi, K.: [1920-22] “Wissenschaft und Sittlichkeit”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005.

“sociedad económica” se refiere; y ello, entre otras cosas, por lo que Polanyi pudo haber bebido de ellas y también, en términos más generales, porque nos permite comprender más precisamente que su estancia en Inglaterra pudo determinar en buena medida el curso posterior de la obra polanyiana.

Tawney, en efecto, escribía en 1921 contra la filosofía del industrialismo. Este término, en la pluma del historiador inglés, no funcionaba como mera categoría descriptiva, sino que pretendía connotar más bien un culto fetichista a la actividad económica, a cuya dinámica se rendía completa reverencia y a cuyos objetivos se subordinaban cualesquiera otros fines de la vida social humana. Decía en *The Acquisitive Society*: “El hombre puede usar los instrumentos mecánicos que quiera y no sentirse disminuido por ello. Lo que mata su alma es permitir que sus instrumentos lo utilicen. La esencia del industrialismo, en resumen, no es ningún método particular de industria, sino una estimación particular de la importancia de la industria, cuya consecuencia es que se llegue a pensar que es lo único importante que existe, de modo que la industria es elevada del lugar subordinado que debería ocupar entre los intereses y actividades humanas y erigida en norma por la que se juzgan todos los demás intereses y actividades”<sup>827</sup>. Resulta muy oportuno entender, entre otras cosas, el papel *subordinado* y disciplinado que la actividad económica debería ocupar en un orden social deseable, a juicio de Tawney; una subordinación que la modernidad industrializada había ido debilitando y diezmado, provocando con ello la liberación subsiguiente de unas fuerzas económicas que desde entonces crecerían ya al margen de todas las viejas ligaduras consuetudinarias.

En efecto, el industrialismo así entendido será ese nuevo marco social normativo por medio del cual se estima que *todo* dominio de la vida social humana ha de estar al servicio de la actividad económica, habiendo perdido ésta su lugar *subordinado* dentro del orden cultural. Esto, como se podrá comprender, será determinante en la construcción de la crítica polanyiana.

Ya Durkheim había sabido detectar este mismo fenómeno. “Se ha podido hablar, no sin alguna razón, de sociedades que serían esencialmente industriales. Una forma de actividad que tienda a tomar tal lugar en el conjunto de la sociedad no puede estar liberada de toda reglamentación moral especial sin que resulte una verdadera anarquía. Las fuerzas que así se han desprendido ya no saben cuál es su desarrollo normal, porque

---

<sup>827</sup>Tawney, R. H.: *La sociedad adquisitiva*, Alianza, Madrid, 1972, p. 46.

ya nada les indica dónde deben detenerse [...] Desde otro punto de vista el carácter amoral de la vida económica constituye un peligro público. Las funciones de este orden absorben hoy en día la mayor parte de las fuerzas de la razón. En el medio industrial y comercial transcurre la vida de una multitud de individuos. Sigue de ahí que, como este medio sólo está débilmente marcado por la moral, la mayor parte de la existencia de esos hombres transcurre fuera de toda acción moral. ¿Cómo es posible que tal estado de cosas no sea fuente de desmoralización?”<sup>828</sup>. Lo económico, en suma, quedaba desembridado de todo dispositivo de control social o político; y la pleitesía absoluta rendida a eso que, genéricamente, pudiera denominarse “asuntos económicos”, traía consigo unas implicaciones sociales y unas consecuencias culturales de hondo calado.

Durkheim, por lo tanto, detectó el enorme potencial desintegrador que albergaban unas fuerzas económicas desprendidas e independizadas de toda normatividad social integradora. En efecto, la reglamentación y el disciplinamiento de la vida económica aparecen en el gran sociólogo francés como presupuestos ineludibles para lograr el objetivo de mantener la cohesión grupal, y también para reforzar una conciencia colectiva que mantenga viva una mínima noción moral de vida comunitaria que a su vez trascienda de alguna manera la simple competencia disgregadora de los intereses económicos individuales<sup>829</sup>.

Este fenómeno ha de rastrearse ya en los primeros compases del siglo XIX. Y es por eso que puede decirse, con Carlos Moya, que “Saint-Simon está en el origen de la autoconciencia de la sociedad industrial”<sup>830</sup>. En efecto, *Du système industriel*, aparecido en 1820, constituye una colección de cartas proféticas en las que el viejo padre de la ciencia social se dedica a delinear lo que habrá de ser una sociedad cuyo desarrollo queda enteramente supeditado al despliegue de la ciencia, la tecnología y la industria.

El positivismo sociológico, la “fisiología social” y la ideología tecnocrática son elementos que se engazarán en la fundamentación de lo que habrá de ser la nueva organización política. “Sólo existe un modo de terminar la revolución: este modo consiste en instaurar la administración de los asuntos públicos más favorables a la agricultura, al comercio y a la industria. Ahora bien, el modo más seguro para lograr la administración de los asuntos públicos más favorable a la agricultura, al comercio y a la industria consiste evidentemente en colocar la dirección de los asuntos generales en

---

<sup>828</sup>Durkheim, E.: *Lecciones de Sociología*, Comares, Granada, 2006, p. 42.

<sup>829</sup>Ibíd. pp. 41-47.

<sup>830</sup>Prólogo a *El sistema industrial*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1975, XI.

manos de los agricultores, de los comerciantes y de los fabricantes más capacitados. Las medidas que confieran a los industriales los mayores poderes políticos serán, por consiguiente, las más adecuadas para terminar la revolución”<sup>831</sup>. Acabar definitivamente con el Antiguo Régimen significa, para Saint-Simon, confiar la dirección general del orden social a las *clases productoras*.

El naciente orden político, por lo tanto, habría de estar configurado de tal manera que su entera finalidad fuera la de promover el desarrollo de los elementos productivos, comerciales e industriales de la nación; y la manera más eficaz de desarrollar semejante régimen es, no tanto poner a los “capitanes de industria” a determinar la dirección política del país, que también, cuanto convertir al propio orden político en un sistema social técnico de factura enteramente científico-industrial. “El problema de la organización social ha sido totalmente esclarecido en su aspecto más importante; ha quedado demostrado de forma clara y precisa y con una argumentación basada en hechos reales, en el análisis del progreso de la civilización, que en el estado actual de las luces y como consecuencia directa del principio moral dado a los hombres por el divino fundador del cristianismo, resultaba necesario que el poder espiritual estuviera dirigido por los sabios positivos y que el poder temporal fuera administrado por los jefes de los trabajos industriales”<sup>832</sup>. Con toda la fuerza de su filosofía positivista y científicista Saint-Simon contempla la entrega de la custodia espiritual del nuevo orden social a los científicos positivos, que vienen a ocupar el lugar que antaño ocuparon los teólogos, mientras que la organización del orden temporal es enteramente puesta en manos de aquéllos que controlan el aparato comercial e industrial del país, ya que todo interés vital de la comunidad humana coincide y se identifica plenamente con los intereses del comercio y de la industria.

La obra anticipatoria de Saint-Simon nos sirve aquí para comprender ese proceso por el cual las modernas sociedades industriales se consagran en cuerpo y alma al incremento intensivo de la producción, que se convierte en una categoría axial y en un valor sagrado; en efecto, emerge la productividad del trabajo como fuerza social absolutamente determinante. Pero si el productivismo desmedido cristaliza como rasgo definitorio de dichas sociedades, habrá de indagarse si tal fenómeno hunde sus raíces en la fisonomía misma del industrialismo *per se* o, por el contrario, tiene más bien que ver con una determinada organización política e institucional de dicho aparato industrial. Es

---

<sup>831</sup> Saint-Simon, H.: *El sistema industrial*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1975, p. 85.

<sup>832</sup> *Ibíd.* p. 290.

esta una cuestión de primer orden, que también emergerá en las reflexiones polanyianas, como iremos viendo.

La segunda alternativa de la disyuntiva planteada es la que precisamente se propone como más plausible cuando se hace ver que el capitalismo no puede sino sobrevivir a través de un ininterrumpido crecimiento que, en realidad, no traduce sino la necesidad estructural de una reproducción siempre ampliada de la valorización de capital; pues de lo anterior se desprende que dicho capital ni produce cosas, ni está preocupado por la subsistencia de los hombres ni por las necesidades sociales y humanas: el capital sólo produce capital y vuelve a iniciar el ciclo únicamente para seguir produciendo todavía más capital.

En efecto, y como bien señalara Marx, ese productivismo parece ser un rasgo derivable no de otro lugar que de la tendencia estructural del capital por valorizarse a sí mismo de una manera siempre ampliada y ello, además, con (relativa) independencia de las decisiones individuales de los dueños reales del capital, ya que incluso éstos están dominados por la lógica impersonal del sistema.

Ningún capitalista individual, en su calidad de tal, tiene más opción que la de producir a una escala ininterrumpidamente creciente, reducir los salarios al mínimo y prolongar la jornada al máximo, reinvertir los beneficios en más maquinaria y mantener el crecimiento constante de productividad al que obliga la competencia. Quien no lo haga, será expulsado de la competencia en un plazo de tiempo más o menos corto. Nos encontramos ante una presión estructural tal que niega al capitalista (al menos en la medida en que desee seguir siéndolo) la potestad de decidir qué parte del beneficio desea consumir como rédito y qué parte desea capitalizar (es decir, reinvertir como capital adicional originario). En efecto, la férrea presión de la competencia, la despiadada carrera por alcanzar ganancias extraordinarias al menos durante pequeños lapsos de tiempo (consiguiendo innovaciones en solitario) imponen como uno de los más importantes rasgos estructurales del sistema la exigencia de capitalizar la mayor parte posible de los beneficios para no ser sencillamente expulsado del sistema productivo. Se trata, pues, de un sistema que no puede sino crecer a la máxima tasa posible, pero no, en ningún caso, por algo que tenga que ver con «necesidades humanas» (ni de obreros ni de capitalistas), sino porque a la lógica propia del capital, a la producción por la producción en una escala siempre ampliada, le es ajena, como hemos visto, todo límite. La competencia obliga cada capitalista individual (como una fuerza exterior que no depende de su voluntad) a someterse a las *leyes inmanentes de la producción capitalista*. Puede que cada capitalista desee aumentar su capital *para* poder disfrutar de mayores riquezas, pero las leyes que caracterizan *como sistema* al modo de

producción capitalista imponen, con independencia de cualquier voluntad individual, aumentar el capital *para* producir más capital [...]»<sup>833</sup>.

En efecto, la “finalidad” del sistema, y entrecomillamos precisamente porque se trata de un propiedad impersonal y estructural del sistema capitalista (y no de la decisión intencional de los capitalistas individuales), esa “finalidad”, pues, consiste en que cada capitalista *tiene que* seguir acumulando después de cada ciclo, reinvertiendo (capitalizando) buena parte de los beneficios precisamente para poder crecer todavía más en el ciclo siguiente, y así indefinidamente. Esto último es determinante, pues jamás se culmina el proceso de *acumular para poder seguir acumulando*, y es ello lo que arrastra a toda una sociedad en la vorágine desmedida del productivismo<sup>834</sup>.

Toda la sociedad, como señalan Liria y Alegre, acaba arrastrada por semejante dispositivo y toda la urdimbre de relaciones humanas termina por ir supeditándose a él. “[...] en la sociedad capitalista, cuando el *fin* de todo el proceso no es la producción de algún valor de uso, sino la valorización de alguna *inversión inicial*, nos encontramos, en primer lugar, con que se trata de un proceso *que no puede conocer término alguno*. Si el centro de gravedad del proceso lo ocupa el trabajo, es posible descansar cuando la necesidad está cubierta. Sin embargo, si el objetivo que rige el proceso de producción es la valorización de un capital adelantado, entonces nos movemos ya en un ciclo en el que el capital sólo persigue producir más capital, en un proceso sin fin”<sup>835</sup>. Esa *hybris* del proceso capitalista se deriva de una necesidad estructural de su metabolismo, ya que el capitalismo no puede reproducirse de otra manera, pues en ello consiste de manera ínsita. Por lo tanto, el modo de producción capitalista es un sistema que introduce a la totalidad social en una vorágine de acumulación y producción sin límite.

Muy lejos estamos ya, en efecto, de un orden social en el que la vida económica ocupa un lugar limitado y subordinado. El capital, a través de una dinámica autónoma y ajena a todo tipo de normatividad externa a su propio mecanismo, sólo produce capital; y esto, lejos de ser una mera redundancia retórica, implica que la satisfacción de necesidades humanas es sólo un efecto secundario, un epifenómeno casual. “[...] si de resultas de este proceso que Marx analiza se terminan satisfaciendo determinadas «necesidades humanas», esto ocurrirá sólo por casualidad, es decir, no se habrán satisfecho *por ser* necesidades humanas y en su calidad de tales, sino *por ser una*

---

<sup>833</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 396.

<sup>834</sup>Albarracín, J.: *La economía de mercado*, Trotta, Madrid, 1991.

<sup>835</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 360.

*necesidad del capital y sólo en la medida en que lo sean [...] Bajo las condiciones capitalistas de producción, el ser humano es, en cierta forma, una anécdota, pues sus necesidades están enteramente subordinadas al metabolismo del capital*”<sup>836</sup>. El capital sólo produce esencialmente más capital y, en dicho proceso, las necesidades sociales y humanas apenas son un subproducto. Fagocitado por una dinámica económica omnipotente y tiránica, el cuerpo social empieza a quedar relegado a un lugar periférico, impotente ya este cuerpo para subordinar e integrar dentro de su propio marco normativo a unas fuerzas económicas enteramente desprendidas en su legalidad autónoma. Las consecuencias sociales y los efectos antropológicos de semejante proceso habrán de ser demoledores.

Evidentemente, esta situación revierte en una mutación radical de los marcos axiológicos dentro de los cuales se juega la vida material de las sociedades. Son muy interesantes al respecto todas las observaciones que hace André Gorz en su *Critique de la raison économique*, en tanto que el desarrollo irrestricto de una racionalidad práctica fraguada en los moldes de ese proceso social que acabamos de describir nunca puede tener autolimitación, quedando con ello prácticamente aniquiladas las categorías antropológicas de lo “suficiente” y lo “demasiado”. “Lo que aquí importa es que «el espíritu del capitalismo» cortaba el vínculo entre trabajo y necesidad. El fin del trabajo no era ya la satisfacción de necesidades experimentadas y el esfuerzo no era ya proporcionado al nivel de satisfacción alcanzado. La pasión racionalizadora se autonomizada frente a todo fin determinado. En lugar de la certidumbre vivida de que «bastante está bien», hacía surgir una medida objetiva de la eficacia del esfuerzo y de su éxito: el importe de la ganancia [...] La cuantificación hacía surgir un criterio irrecusable y una escala jerárquica que no tenían necesidad de ser validadas por ninguna autoridad, ninguna norma, ninguna escala de valores. Era medida la eficacia y, a través de ella, la capacidad de un individuo, su virtud: más vale más que menos, el que consigue ganar más vale más que el que gana menos”<sup>837</sup>. La categoría de la “autonomización” vuelve a jugar, como vemos, un papel esencial. En efecto, el desarrollo de esa racionalización cuantificadora de la máxima ganancia, que desvincula la esfera del trabajo productivo y el esfuerzo de la esfera de la satisfacción limitada de necesidades circunscritas, esa racionalización, se entiende siempre como una

---

<sup>836</sup>Ibíd. p. 399.

<sup>837</sup>Gorz, A.: *Metamorfosis del trabajo; búsqueda del sentido; crítica de la razón económica*, Sistema, Madrid, 1997, p. 150.



emancipación-autonomización, en tanto que el trabajo y la producción se vuelven *autorreferenciales* y se despliegan de manera creciente sin referirse nunca a otra cosa que no sea su propia actividad siempre intensificada y aumentada.

En el interior de esta lógica del esfuerzo ilimitado impuesto por la racionalidad económica, según es tematizada por Gorz, si algo aparece como contrapunto subversivo no es, desde luego, la mera reivindicación del incremento salarial, sino más bien la obtención de un tiempo no mediado por el trabajo y el consumo. “En efecto, las reivindicaciones salariales son las únicas que no hacen mella en la racionalidad del sistema económico. Siguen siendo conformes al principio «más vale más», con la cuantificación de los valores. En cambio, las reivindicaciones referentes a la intensidad y duración del trabajo, su organización y su naturaleza están cargadas de un radicalismo subversivo; no pueden ser satisfechas con dinero, merman la racionalidad económica en su sustancia y el poder del capital a través de ella. «El orden mercantil» es cuestionado en sus fundamentos cuando las personas descubren que no todos los valores son cuantificables, que el dinero no puede comprarlo todo y que lo que no puede comprar es esencial, o incluso es lo esencial”<sup>838</sup>. Cuando el tiempo del vivir humano está en su totalidad ocupado y coaptado por la lógica economicista puesta en juego por dicha racionalidad, de la que incluso los sindicatos y la clase trabajadora han estado presos, queda bloqueada por principio la posibilidad de vislumbrar otras formas de vida no determinadas por los patrones de la máxima productividad y no troqueladas por el objetivo supremo del rendimiento creciente.

En cualquier caso, debemos tener presente que el economicismo aparece, en buena parte de las concepciones elaboradas por la sociología clásica, como uno de los factores más determinantes a la hora de presentar el cuadro de eso que podríamos denominar tentativamente la genealogía del nihilismo moderno. “La exactitud, intensidad y precisión en las relaciones económicas de la vida que, por supuesto, también tienen sus otros contenidos, corren paralelas con la extensión del dinero, aunque no para el fomento del gran estilo en la forma de vida. Únicamente la economía monetaria ha incorporado a la vida práctica –y quién sabe si no a la teórica también– el ideal de una calculabilidad numérica”<sup>839</sup>. Simmel, en un trabajo cuya envergadura y profundidad son sencillamente inigualables, nos sitúa certeramente en el meollo de lo que aquí queremos dibujar a tenor de la obra polanyiana. Porque tal vez el propio Karl Polanyi sea un

---

<sup>838</sup>Ibíd. p. 155.

<sup>839</sup>Simmel, G.: *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003, p. 576.

participante tardío de dicha corriente “desesperada” que escribe y piensa en el trágico devenir histórico de las sociedades modernas<sup>840</sup>.

En efecto, la expansión ilimitada de las relaciones económicas monetarias construyen un marco de percepción impregnado en todas sus aristas por la cuantificación aritmética; las determinaciones cualitativas de lo real aparecen en esta conciencia enlazadas ya en una topografía mensurable y calculable. “(...) la superestructura de las relaciones monetarias impone sobre la realidad cualitativa la imagen interna de la misma según sus propias formas. A través de la esencia calculable del dinero, ha aparecido en la relación de los elementos de la vida una precisión, una seguridad en la determinación de igualdades y desigualdades y una certidumbre en los acuerdos y estipulaciones que, en la esfera de lo exterior, únicamente se ha dado con la difusión general del reloj de bolsillo. La determinación del tiempo abstracto mediante los relojes, igual que la del valor abstracto mediante el dinero, proporcionan un esquema de las mediciones y divisiones más finas y más seguras que, al incorporar en sí los contenidos de la vida, prestan a éstos una transparencia y una previsibilidad para la actuación práctica exterior que, de otro modo, sería inalcanzable. La inteligencia calculadora que se manifiesta en estas formas puede derivar de ellas, a su vez, parte de las fuerzas con las que domina la vida moderna”<sup>841</sup>. Simmel establece una correlación casi isomórfica entre el modo de inteligencia puramente calculador, la extensión generaliza del uso del dinero, la visión racionalista y mecanicista del universo, la concepción abstracta del tiempo, la previsibilidad mensurable de las formas de vida modernas y fenómenos tan aparentemente triviales como la generalización del uso del reloj de bolsillo. Todos estos elementos se funden e interrelacionan en un mismo magma; unos y otros se corresponden entre sí, se coimplican, se retroalimentan y configuran una misma visión del mundo.

También Habermas daría cuenta, ochenta años después, y desde su teoría de la acción comunicativa, de ese proceso por el cual las formas de vida iban siendo laminadas y desecadas a manos de una racionalización unilateralmente económica. “A medida que el sistema económico somete a sus imperativos la forma de vida doméstica y el modo de vida de consumidores y empleados, el consumismo y el individualismo posesivo y las motivaciones relacionadas con el rendimiento y la competitividad adquieren una fuerza configuradora. La práctica comunicativa cotidiana experimenta un proceso de

---

<sup>840</sup>Muñoz, J.: *Figuras del desasosiego moderno*, Mínimo Tránsito, A. Machado Libros, Madrid, 2002.

<sup>841</sup>Simmel, G.: *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003, p. 577.

racionalización unilateral que tiene como consecuencia un estilo de vida marcado por un utilitarismo centrado en torno a la especialización”<sup>842</sup>. Creemos que el campo problemático que aborda Habermas en estos pasajes es parcialmente el mismo que habremos de deslindar en lo sucesivo; en efecto, la intensa instrumentalización del mundo de la vida tiene que ver con la coacción ejercida sobre él por parte de un subsistema económico que impone irrestrictamente su legalidad, precisamente porque dicho subsistema se había emancipado del resto del tejido social, como advertía Polanyi.

Ese empobrecimiento del vínculo social y político aparecía como un efecto desencadenado por el ingreso del trabajo en la médula constitutiva de todas las relaciones sociales<sup>843</sup>. En otros momentos Habermas también lo llamará “colonización del mundo de la vida” por parte de los imperativos de un sistema económico que a través de su *autonomización* impone su tiranía a todos los otros ámbitos de la vida social. “[...] la diferenciación de los subsistemas de acción económica y administrativa se dispara más allá de los límites de la institucionalización del dinero y del poder funcionalmente necesaria en las sociedades modernas [...] estos subsistemas desarrollan una *incontenible dinámica propia* y neutralizan sistemáticamente ámbitos de acción que incondicionalmente necesitan de una integración social”<sup>844</sup>. Y si bien es cierto que Habermas reprocha al marxismo el haber caído presa de una suerte de “reducción categorial productivista” de la acción humana<sup>845</sup>, confiesa que quizás tuviéramos que acudir a Marx para explicar el “mecanismo impulsor” de esa expansión autónoma y colonizadora del subsistema económico, mecanismo que no podría ser otro que la dinámica derivada de un proceso de valorización del capital desconectado de toda orientación conforme a valores de uso<sup>846</sup>.

No podemos abordar ahora, ni siquiera esquemáticamente, la crítica habermasiana a los planteamientos estructural-funcionalistas de Talcott Parsons en tanto en cuanto éstos se deslizaban hacia una concepción armoniosa e integradora de los distintos subsistemas sociales, siendo éste el motivo por el cual la teoría parsoniana no podía hacerse cargo de los problemas acarreados por un proceso modernizador definido por la expansión de

---

<sup>842</sup>Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1998, p. 461.

<sup>843</sup>Méda, D.: *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 143.

<sup>844</sup>Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1998, p. 464.

<sup>845</sup>Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1990.

<sup>846</sup>Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1998, p. 465.

racionalizaciones unilateralmente instrumentales y cosificadoras en el mundo de la vida. Pero mencionaremos aquí el hecho de que el grupo de Polanyi en Columbia sí abordó una crítica al predominio de Parsons en la sociología norteamericana de mitad de siglo<sup>847</sup>.

Marshall Berman, en un clásico ensayo, sintetizaba de manera bastante certera la problemática que estamos tratando de dibujar.

El primer punto aquí es el inmenso poder del mercado en las vidas íntimas de los hombres modernos: miran la lista de precios en busca de respuestas a preguntas que no son realmente económicas, sino metafísicas: preguntas acerca de qué merece la pena, qué es honorable e incluso qué es real. Cuando Marx dice que los otros valores son «convertidos» en valores de cambio, lo que quiere decir es que la sociedad burguesa no borra las antiguas estructuras de valor, sino que las incorpora. Las antiguas formas de honor y dignidad no mueren; son incorporadas al mercado, se les añade una etiqueta de precio, adquieren una nueva vida, como mercancías. Así, cualquier forma imaginable de conducta humana se hace moralmente permisible en el momento en que es económicamente rentable y adquiere «valor»; todo vale si es rentable. En esto consiste el nihilismo moderno. Dostoievski, Nietzsche y sus sucesores del siglo XX atribuirán esta situación a la ciencia, al racionalismo, a la muerte de Dios. Marx dijo que su base es mucho más concreta y mundana: está inscrita en el banal funcionamiento económico burgués, un orden que equipara nuestro valor humano con nuestro precio en el mercado, ni más ni menos, y nos obliga a proyectarnos para elevar nuestro precio tanto como podamos<sup>848</sup>.

Desde la perspectiva manejada por Berman, el creciente nihilismo de la civilización industrial no ha de encontrar su génesis sino en la propia dinámica de un sistema económico que va corroyendo las formas de vida y que va descomponiendo todos esos lazos humanos de suyo no-económicos que producen constitutivamente la comunidad humana; unos lazos que el desarrollo industrial capitalista está, como decimos, reconvirtiendo, trastocando y destejiendo. Nosotros creemos, como veremos más adelante, que dicha corrosión también estaba presente en la visión de Marx y que, por lo tanto, éste no era del todo cómplice de esa reducción abstracta y económico-totalizadora de la vida humana. Aunque, bien es verdad, esa complicidad sí estuvo presente en buena parte de la tradición marxista.

---

<sup>847</sup>Pearson, H. W.: “Parsons y Smelser y la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, pp. 353-364.

<sup>848</sup>Berman, M.: *Aventuras marxistas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2002, p. 107.

## 9.6 La imagen económica del mundo

Donde, sin duda, nunca encontraremos un desciframiento meramente económico del desastre cultural que adviene con el despliegue creciente de una sociedad de mercado es en Karl Polanyi; y ello, hemos de resaltar, no de una manera incidental o accesorio pues, muy al contrario, su negativa a contemplar dicho proceso en términos reductivamente económicos constituye una de las líneas maestras de su proyecto teórico. El pensamiento polanyiano erige sus potencias precisamente contra esa “tiranía de las leyes económicas” que trae como consecuencia la explotación laboral de las masas obreras, sí, pero también la descomposición antropológica de los lazos humanos comunitarios y la desarticulación de entramados institucionales de reciprocidad.

La nueva institucionalización de lo económico, en la moderna sociedad de mercado, implica, como ya hemos podido ver, una mercantilización totalizadora de todos los dispositivos sociales previamente no sujetos a la compraventa mercantil, a saber, dinero, tierra o naturaleza y trabajo. La revolución histórica que supone construir este inédito aparato institucional, por medio del cual esos elementos empiezan a quedar sujetos de una manera cada vez más integrada en un mecanismo de libre mercado formador de precios, supone una violenta dislocación social sin precedentes para la vida de la gente común. “El mecanismo oferta-demanda-precio, cuya primera aparición dio origen al concepto profético de «ley económica», se convirtió rápidamente en una de las fuerzas más poderosas que jamás haya penetrado en el panorama humano. Al cabo de una generación –es decir, de 1815 a 1845 [...] el mercado formador de precios que anteriormente sólo existía como modelo en varios puertos comerciales y algunas bolsas, demostró su asombrosa capacidad para organizar a los seres humanos como si fueran simples cantidades de materias primas, y convertirlos, junto con la superficie de la madre tierra, que ahora podía ser comercializada, en unidades industriales bajo las órdenes de particulares especialmente interesados en comprar y vender para obtener beneficios. En un período extremadamente breve, la ficción mercantil aplicada al trabajo y a la tierra, transformó la esencia misma de la sociedad humana. Esta era la identificación de la economía y el mercado *en la práctica*”<sup>849</sup>. Lo que Polanyi nos está diciendo es que un poderoso mecanismo institucional inédito en la historia de las culturas humanas había producido una quiebra brutal en inveteradas maneras de

---

<sup>849</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 81.

organizar el sustento material de la sociedad; nunca antes sociedad humana alguna había quedado *integrada* y constituida por semejante forma de institucionalidad económica. Y esa quiebra es aprehendida como algo no interpretable en términos de simple explotación económica, ya que si bien dicho fenómeno de desintegración cultural puede incluir la explotación como una de sus particulares expresiones, la desborda como algo más amplio. Dedicaremos a esta importantísima cuestión un epígrafe entero, un poco más adelante.

El profesor Louis Rougier, el mismo que en 1938 había organizado el “Coloquio Walter Lippmann”, al que asistieron figuras como Mises, Hayek, Robbins, Röpke, Raymond Aron, Rustow, Michael Polanyi o Jacques Rueff, y que tenía como objetivo programático reavivar y apuntalar los fundamentos del liberalismo, llegó a advertir que el secreto del marxismo, además de en su matriz mesiánica y escatológica, había de encontrarse en su propuesta de una visión general del mundo. “No son las teorías económicas de Karl Marx, ni su materialismo histórico, lo que sedujo a los intelectuales de izquierda y a las masas obreras, sino su concepción del mundo, su *Weltanschauung*, designada con el nombre de materialismo dialéctico. Con la abreviación de *Diamat*, es el catecismo que se enseña obligatoriamente a toda la juventud soviética, a todos los niveles y en las células de todos los partidos comunistas del extranjero”<sup>850</sup>. Habremos de ver, no obstante, si el liberalismo económico no proyecta su propia cosmovisión y si de igual modo no cabe la posibilidad de hablar de una suerte de “*Diamat* liberal” que acaso constituya un cuerpo dogmático instalado en la ortodoxia de las doctrinas económicas académicas, una *doxa* indubitable reproducida a todos los niveles y desde todas las instancias del universo capitalista, e instalada asimismo en el sentido común de toda una era<sup>851</sup>. Ese dogma, esa ortodoxia, esa *doxa* será comprendida por Polanyi, en efecto, también como *Weltanschauung*.

La racionalidad típica de los procesos de modernización capitalista, como es bien sabido, aparecía como tema ineludible para otro de los grandes clásicos de la sociología. “Se ha señalado el “racionalismo económico” como el elemento fundamental de la economía moderna; así lo ha hecho Sombart con explicaciones muy felices y efectivas; y con toda la razón, si por racionalismo económico se entiende ese crecimiento de la productividad del trabajo que elimina la vinculación del proceso de producción a los límites «orgánicos», naturales, de la persona humana, y lo organiza desde puntos de

---

<sup>850</sup>Rougier, L.: *Del Paraíso a la Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 180.

<sup>851</sup>Baudín, L.: *El alba de un nuevo liberalismo*, Fomento de Cultura, Valencia, 1954.

vista *científicos*. Este proceso de racionalización en el terreno de la técnica y la economía condiciona, sin duda, una parte importante de los «ideales de vida» de la sociedad burguesa moderna”<sup>852</sup>. Ese “espíritu capitalista” desmenuzado por Max Weber hubo de emerger a la contra de otro espíritu, el propio del tradicionalismo económico, también llamado así por Sombart.

Decía el primero de ellos en otro momento de *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*:

El espíritu del capitalismo en el sentido que hemos perfilado hasta ahora tuvo que imponerse en una dura lucha contra un mundo de poderes enemigos. Esa mentalidad que se expresa en los comentarios citados de Benjamin Franklin y que encontró la aprobación de un pueblo entero habría sido proscrita en la Edad Antigua y en la Edad Media como expresión de la más sucia avaricia y de una mentalidad realmente indigna, como todavía hoy la proscriben aquellos grupos sociales que menos integrados están en la economía capitalista específicamente moderna o que menos adaptados a ella están. Y *no*, como se dice con frecuencia, porque el «afán de lucro» hubiera sido algo desconocido o se hubiera desarrollado poco, ni porque la «auri sacra fames» -la codicia- fuera *menor* fuera del capitalismo burgués [...] que dentro de la esfera específicamente capitalista, como se imagina esta cuestión la ilusión de los románticos modernos. La diferencia entre «espíritu» capitalista y precapitalista no reside en *este* punto: la *codicia* de los mandarines chinos, de los aristócratas de la antigua Roma, de los latifundistas modernos más atrasados aguanta cualquier comparación [...] La diferencia no está, por tanto, en el distinto desarrollo de ese «instinto» por el dinero. La «auri sacra fames» es tan vieja como la historia conocida de la humanidad, pero veremos que quienes se entregaron a ella sin reservas, como un *instinto* [...], no representaba *en absoluto* esa mentalidad de la que surgió el «espíritu» del capitalismo como un *fenómeno de masas*, y de esto es de lo que se trata [...] El enemigo, más bien, con el que tuvo que luchar, ante todo, el «espíritu» del capitalismo es esa especie de sensibilidad y de conducta, que se suele denominar «tradicionalismo»<sup>853</sup>.

Ese nuevo *ethos* económico suponía una ruptura radical con las formas tradicionales de comprender la satisfacción de las necesidades y también una metamorfosis radical en la organización del tiempo de trabajo.

Werner Sombart, al que mencionábamos hace un momento, hablaba del crecimiento exponencial que la vida económica sufre tras el avènement de lo que él denominara “espíritu burgués”. En ese momento la vida económica empieza a experimentar en su organización interna una transformación de enormes proporciones pero, antes que nada,

---

<sup>852</sup>Weber, M.: *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2003, p. 82.

<sup>853</sup>Ibíd. p. 64.

experimenta un impresionante incremento de su pura y simple extensión, amplificando notablemente su radio de acción, desbordando viejos límites culturales, ocupando nuevas y amplias zonas de la vida doméstica y social. “Pero lo decididamente nuevo en la actividad del hombre económico moderno es la transformación experimentada en su extensión. Todas las fronteras naturales que se oponían antaño a la expansión de esta actividad han desaparecido, el trabajo no tiene ya como meta la satisfacción de las necesidades del hombre ni la producción de una cantidad determinada de bienes, y el esfuerzo suministrado por el empresario capitalista de nuestros días se ha hecho «desmesurado», «ilimitado». Lo cual significa que el gasto de energía del hombre económico moderno ha alcanzado, tanto extensiva como intensivamente, el límite de las posibilidades humanas. Todos y cada uno de los momentos del día, del año, de la vida, se consagran al trabajo. Y durante este tiempo permanecen todas las fuerzas en tensión extrema. Todo el mundo tiene ante sus ojos la imagen de estos hombres que despliegan una actividad rayana en la locura. Característica común a todos ellos, sean empresarios u obreros, es el estar expuestos a sucumbir a la fatiga en cualquier momento. Siempre agitados y en tensión. ¡Rápido, rápido!, es la consigna de nuestro tiempo, caracterizado, como sabemos, por la frenética marcha hacia adelante y la agitación continua”<sup>854</sup>. La *hybris* del “hombre económico” moderno que se manifiesta en ese productivismo desmesurado vuelve a aparecer como un rasgo definitorio; se trata de una revolución que tensa la capacidad humana de trabajar hasta llegar a los límites últimos de su capacidad posible, y ahí reside el fenómeno de la pura explotación, que también produce y conforma un determinado ideal de vida que promueve una comprensión y una valoración económico-utilitaria de todos los aspectos de la existencia íntima, familiar y social. Los marcos intelectuales y los marcos axiológicos, en ese sentido, empiezan a quedar definidos por unas líneas maestras que proceden de esa exaltación incuestionable de lo económico-mercantil.

R. H. Tawney, al que citábamos en el epígrafe anterior, y que durante la estancia de Polanyi en Inglaterra ayudó a éste a conseguir un puesto de profesor para adultos (período en el que quedarían sentadas definitivamente las bases de lo que luego fue *La gran transformación*), en su descripción de esa “sociedad adquisitiva” que se acaba decantando con el despliegue del industrialismo moderno, identifica el *nomos* de dicha sociedad en la consecución de la riqueza de una manera siempre creciente e ilimitada;

---

<sup>854</sup>Sombart, W.: *El burgués*, Alianza, Madrid, 1972, p. 186.



ilimitada en el sentido de que dicho objetivo se persigue por él mismo, sin que dicha producción de riqueza esté vinculada a algún otro objetivo comunitario o norma social. “La voluntad de poder económico, si es suficientemente firme de propósitos, proporciona riqueza. Pero, a la vez, esa firmeza de propósitos destruye las restricciones morales que deberían condicionar la búsqueda de riqueza, y por lo tanto también hace que esa búsqueda carezca de sentido. Pues lo que da sentido a la actividad económica (como a cualquier otra) es, como hemos dicho, el fin al que está dirigida. Pero la fe en que se apoya nuestra civilización económica –la fe de que la riqueza no es un medio, sino un fin– implica que toda actividad económica es igualmente válida, esté o no subordinada a un objetivo social”<sup>855</sup>. La actividad económica, al quedar emancipada de cualquier otra institución o norma social, no encuentra su sentido sino dentro de sí misma; se torna, como apuntábamos más arriba, autorreferencial.

Esa actividad económica, así vivida y así conceptualizada, por lo tanto, es incapaz de trascenderse a sí misma para buscar un significado social que la dote de límites y dirección, y la mecánica de las fuerzas del mercado se autoorganiza a sí misma en una dinámica efectivamente autorreferencial carente de cualquier normatividad ético-social que esté más allá de su propia actividad inmanente.

Es a través de estas transformaciones como la entera vida humana en todas sus facetas va decantándose como fuerza económica a explotar. Eduardo Spranger, pensador alemán situado en la estela de Dilthey, en su análisis de las *Lebensformen* trató de estudiar las motivaciones axiológicas que fundamentan y dan sentido y coherencia a las conductas humanas; y destacaba, entre los tipos ideales básicos de individualidad, ese cuyo carácter quedaba troquelado únicamente por el valor supremo de lo económico y cuyo talante existencial venía impregnado en todas sus fibras por una integral subordinación a la función de utilidad. “El *homo oeconomicus* es, pues, en el sentido más lato, aquel que en *todas* las relaciones vitales antepone el valor de utilidad. Todo es para él instrumento de conservación de la vida [...] Ahorra materia, energía, espacio y tiempo con el fin de obtener el máximo de efecto útil”<sup>856</sup>. Para el *hombre económico* todos los aspectos del mundo de la vida no son sino meras *disposiciones* (meros *recursos*) para la obtención de provecho económico. “[...] nada hay económicamente insignificante. No hay lapso ni palmo de espacio, no hay cosa, ni producto de la inteligencia, ni rasgo del carácter humano económicamente despreciable. El «hombre

---

<sup>855</sup>Tawney, R. H.: *La sociedad adquisitiva*, Alianza, Madrid, 1972, p. 36.

<sup>856</sup>Spranger, E.: *Formas de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 1988, p. 186.

económico» ha de tener, pues, por decirlo así, un intelecto económico [...] El ideal del *homo oeconomicus* sería un racionalismo económico; convertir el proceso vital íntegro en un cálculo que todo lo comprendiera, en que no hubiera ningún factor desconocido”<sup>857</sup>. Es así que *toda relación* del “hombre económico” (consigo mismo, con los otros y con el mundo natural y social) sólo puede ser una relación de provecho, de explotación, de extracción, de rentabilidad, esto es, una relación que sólo se contempla como una inversión destinada a reapropiar un producto mayor. “Donde impera el punto de vista puramente económico, el hombre desciende necesaria y materialmente a la categoría de un instrumento evaluado según su fuerza de trabajo, su fuerza de capital y su potencia adquisitiva”<sup>858</sup>. El tipo ideal del hombre económico planeaba, de un modo o de otro, en las construcciones teóricas de buena parte de la ciencia social, eso es innegable, pero también se configuraba como un haz de determinaciones y cualidades que de hecho impregnaban poderosamente las formas de vida de la sociedad de mercado.

El *homo oeconomicus* constituía una hipérbole analítica de las ciencias económicas cuyo correlato histórico, empero, suponía un aparato institucional que de facto insertaba a los individuos en el orden social a modo de meros *sujetos económicos*. Dalton, discípulo de Polanyi, decía: “Las críticas sociales del capitalismo se centran en el «materialismo» e «individualismo» que caracterizan a un sistema de mercado. Lo que realmente se significa es que todas las actividades productivas dependen de las compras y ventas comerciales. El capitalismo obliga a sus participantes a buscar el beneficio propio material, es decir, la renta en dinero. Cada persona ha de vender algo que sea de valor para el mercado con el fin de poder adquirir los medios materiales para su existencia. El «hombre económico» de la Ciencia Económica del siglo XIX no era un mito, sino más bien una expresión abstracta de la acuciante necesidad comercial que recae sobre todas las personas cuando la producción se desarrolla dentro de un sistema de mercado: la necesidad de asegurar la subsistencia a través de las ventas en el mercado”<sup>859</sup>. Desde esa perspectiva, el tan manido *homo oeconomicus* habría de comprenderse como la expresión analítica y teórico-ideal que representa la figura principal de esa disciplina cada vez más notoria y determinante dentro del universo de las ciencias sociales; y ello acompasadamente a un proceso histórico efectivo de

---

<sup>857</sup>Ibíd. p. 188.

<sup>858</sup>Ibíd. p. 191.

<sup>859</sup>Dalton, G.: *Sistemas económicos y sociedad*, Alianza, Madrid, 1974, p. 42.

abstracción por medio del cual toda la vida social de las comunidades humanas va quedando sumida en un proceso creciente de *totalización tecno-económica*. Y es aquí donde va cobrando realidad y vigor una imagen económica del mundo.

Lo que hemos de comprender ahora, y para situarnos más precisamente en la perspectiva polanyiana, es que en un lapso de tiempo relativamente breve se produce un trastrocamiento radical y revolucionario de todos los cimientos sociales y, en ese sentido, lo que Polanyi denominara *falacia económica y ficción mercantil* acabó efectuándose en la historia; o, siendo más precisos con el lenguaje, más que *acabar* de efectuarse habríamos de decir que *empezó* a hacerlo, toda vez que tal proceso de mercantilización se desplegó hasta el límite mismo en el que una sociedad puede aguantar dicho desarrollo. Y, precisamente por ello, el proceso no llegó a *culminar*, como luego veremos.

En cualquier caso, sí es cierto que la gran falacia económica que atraviesa medularmente toda la crítica de Polanyi, esa identificación teórica e ideológica entre *economía humana en general* y *(sistema de) mercado*, empieza a realizarse en la sociedad moderna occidental. Polanyi lo describe de la siguiente manera: “La esencial dependencia del hombre de la naturaleza y de sus iguales en cuanto a los medios de supervivencia se puso bajo el control de esa reciente creación institucional de poder superlativo, el mercado, que se desarrolló de la noche a la mañana a partir de un lento comienzo. Éste artificio institucional, que llegó a ser la fuerza dominante de la economía –descrita ahora con justicia como *economía de mercado*– dio luego origen a otro desarrollo aún más extremo, una sociedad entera embutida en el mecanismo de su propia economía: la *sociedad de mercado*”<sup>860</sup>. Es entonces, con la llegada de la “civilización decimonónica”, cuando empieza a cobrar sentido la expresión *sociedad de mercado*, un sintagma que denota un tipo de orden social absolutamente novedoso en la historia de las civilizaciones humanas, esto es, una sociedad donde el aparato tecno-económico empieza a fagocitar todos los otros tejidos sociales de suyo no-económicos de los que previamente se había emancipado y desgajado para, como decimos, reabsorberlos en la legalidad de su dinámica interna.

Se trata, en suma, de un proceso de *mercantilización total* que afecta al conjunto de la sociedad. Y, en semejante contexto, un pensamiento de factura puramente económica empieza a cubrir todos los aspectos de la vida, incluidos el lenguaje y el sentido común.

---

<sup>860</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 81.

Puede decirse, por lo tanto, que el código económico se instala de forma imperialista y avasalladora en lo político, en lo moral, en lo estético, y empieza a ser la clave que abre y posibilita todos los espacios de comprensión de las realidades humanas. La perspectiva económica, nos advierte Polanyi, acaba ensamblándose en una unidad coherente y omnicomprensiva, y la mentalidad mercantil terminó por generar una cultura vertebrada en todos sus marcos de percepción y acción por una axiología económica y una filosofía utilitarista. “Siguiendo esta posición debería quedar claro que la importancia de la perspectiva económica reside precisamente en su capacidad de generar una unidad de motivaciones y valoraciones que llevaría a cabo en la práctica lo preconizado como ideal, es decir, la identidad de mercado y sociedad. Porque sólo si se organiza un estilo de vida que cubra todos los aspectos relevantes, incluyendo las imágenes sobre el hombre y la naturaleza de la sociedad –una filosofía de la vida diaria que comprenda criterios de conducta razonables según el sentido común, una serie de riesgos sensatos, y una moralidad práctica–, se nos ofrecerá ese compendio de doctrinas prácticas y teóricas que por sí solas pueden crear una sociedad o, lo que es lo mismo, transformar una sociedad dada en el período de tiempo de una generación o dos. Y dicha transformación, para mejor o para peor, fue la que hicieron los pioneros de la economía. Es decir, la mentalidad mercantil contenía nada menos que la semilla de una cultura completa –con todas sus posibilidades y limitaciones–, y la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado, surgió necesariamente de la estructura esencial de una comunidad humana organizada a través del mercado”<sup>861</sup>. Y es importante comprender que la sociedad de mercado genera un estilo de vida, una imagen del mundo y una autocomprensión del ser mismo del hombre. Porque Polanyi no pretende tener delante de sí únicamente un sistema económico; no se trata, en efecto, solamente de un determinado modo de producción. Por el contrario, se trata de toda una visión del mundo que penetra casi todas las fibras morales e intelectuales del mundo de los hombres.

La gran falacia económica, que era una tal falacia precisamente porque la infundada y fementida identificación de toda economía humana posible con los parámetros de la economía formal quedaba desmentida por milenios de cultura y civilización humana, dicha falacia, decíamos, acabó empero teniendo un paradójico y exótico cumplimiento, toda vez que con el desarrollo de las modernas sociedades industriales comenzó a

---

<sup>861</sup>Ibíd. p. 82.

tornarse efectiva la traumática y revolucionaria identidad entre sistema de mercado y sociedad. Dicha identidad empezó a ensamblarse precisamente en tanto en cuanto todas las instituciones sociales en principio ajenas a lo económico fueron quedando organizadas histórico-institucionalmente por un sistema de mercados formadores de precios. “Mientras que las clases sociales estaban directamente determinadas por el mecanismo de mercado, otras instituciones resultaron afectadas indirectamente. El Estado y el gobierno, el matrimonio y crianza de los hijos, la organización de la ciencia, la educación, la religión y las artes, la elección de profesión, los tipos de vivienda, la forma de los asentamientos, la estética misma de la vida privada, todo tenía que concordar con el modelo utilitario, o al menos no interferir en el funcionamiento del mecanismo de mercado. Pero, puesto que muy pocas actividades humanas pueden realizarse sin nada –hasta un santo necesita su altar–, los efectos inmediatos del sistema de mercado llegaron casi a determinar por completo el conjunto de la sociedad. Fue casi imposible evitar la conclusión de que, así como el hombre «económico» era el hombre «real» el sistema económico era «realmente» la sociedad”<sup>862</sup>. La crítica polanyiana a la gran utopía liberal de una sociedad reducida toda ella a mercado no se queda, pues, en la mera denuncia de la explotación económica de una clase social a manos de otra; fenómeno, por otro lado, en absoluto infravalorado o ignorado por Polanyi. Pero sí se puede decir que se trata de una crítica cultural más amplia que denuncia la desasosegante expansión de lo mercantil y de lo utilitario a todo el conjunto de la vida social. La paradójica realización de la falacia económica, aunque no llegó a cumplirse hasta el límite de sus posibilidades, significó una profunda metamorfosis histórica que rompía una norma milenaria que determinaba no entregar la totalidad de los resortes de la vida social a un mecanismo de libre compraventa mercantil. Cuando la falacia económica cobró efectividad histórica, en suma, cumplió un violento resquebrajamiento antropológico que bien cerca estuvo de descomponer los lazos comunitarios hasta un punto de no retorno.

Al hilo de lo anterior, habríamos de señalar que en una utopía liberal *enteramente* cumplida, esto es, en el marco de la hipotética realización de una sociedad reducida toda ella a los parámetros del *sistema* de mercado, si tal llegase a suceder, desaparecería todo tipo de valoración que no fuera la estrictamente emanada del funcionamiento automático del mercado formador de precios. La trayectoria tendencial de dicha

---

<sup>862</sup>Ibíd. p. 84.

configuración social, utópica de raíz, como señala Polanyi, se dirigiría a la máxima *economización formal* de todos los contenidos antropológicos. De lo que se está hablando, en suma, es de la identificación de toda praxis humana con una racionalidad que funciona únicamente a base de maximizar la propia utilidad en un entorno de puro mercado perfecto y que, en definitiva, aparece enteramente despojada de cualquier revestimiento no-económico. Las “teorías de la elección racional”, que tan buena caja harían a lo largo del siglo XX, llegarían a ser meridianamente explícitas al respecto, contemplando tal modelo como el más adecuado para comprender la acción humana<sup>863</sup>.

Para testar lo que Polanyi nos está diciendo resulta muy esclarecedor el posicionamiento de Schumpeter, cuando éste trata de mostrar que toda la logicidad adquirida por el comportamiento humano a lo largo de su evolución se remite, en última instancia, al modelo de la conducta economizadora. “Ahora bien: la actitud racional penetra, probablemente, en el espíritu humano ante todo a causa de la necesidad económica; a la tarea económica de cada día es a la que nosotros, como raza, debemos nuestra capacitación elemental en el pensamiento y en la conducta racionales, y yo no vacilo en decir que toda la lógica se deriva del modelo de la decisión económica [...]”<sup>864</sup>. Lo que nos está queriendo decir el economista austro-estadounidense es que los instrumentos lógicos del pensamiento y, subsiguientemente, del comportamiento humano racionalizador siempre estuvieron presentes en el despliegue evolutivo de las sociedades humanas, más allá de todas las posibles diferencias culturales que pudieran localizarse. Pero Schumpeter observa que esa racionalidad creciente del comportamiento humano adopta una nota exponencial de máximo desarrollo con la llegada de la sociedad capitalista; con la llegada de ésta, en efecto, no aparece una lógica que hubiera estado completamente ausente con anterioridad, desde luego, pero sí adquiere una fuerza, un refinamiento y una intensidad incomparablemente mayores que en cualquier otra época. Podría entenderse, en efecto, que la lógica del comportamiento racional fue siempre la misma, desde la emergencia rudimentaria de las primeras conductas inteligentes del género *homo*, pero que dichos principios de la conducta racional (identificados con los de la racionalidad económico-formal) sólo cobran un vigor extenso con la llegada de la moderna sociedad de mercado. El corolario, por otro lado, que se desprende de ello es que dicha sociedad de mercado es la más lógica y racional de cuantas han existido en la

---

<sup>863</sup>Gauthier, D.: *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994.

<sup>864</sup>Schumpeter, J. A.: *Capitalismo, socialismo y democracia I*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 170.

historia de la especie humana, toda vez que la lógica ínsita de ésta sólo se expresa libre y totalmente con el advenimiento histórico de la sociedad capitalista.

Pero, y esto es lo que más nos interesa en este lugar, cuando Schumpeter menciona la expansión del cálculo racional basado en el costo-beneficio, extendido de manera sistemática durante el desarrollo histórico del capitalismo, advierte que esa contabilidad racionalizadora no queda recluida en los ámbitos estrictamente financieros y comerciales, ya que penetra en todos los ámbitos de la existencia social. “[...] tenemos que observar que el cálculo del costo-beneficio, originariamente un producto de la evolución hacia la racionalidad económica, reacciona, a su vez, sobre esta racionalidad; al cristalizar y definir de una manera numérica, da un impulso poderoso a la lógica de la empresa. Y así definido y cuantificado en el sector económico este tipo de lógica o método de comportamiento comienza entonces su carrera de conquistas, subyugando – racionalizando– las herramientas y las filosofías del hombre, sus prácticas médicas, su imagen del cosmos, su visión de la vida; en realidad, todo, incluso su concepto de belleza y de justicia y sus ambiciones espirituales”<sup>865</sup>. Tenemos aquí, en efecto, toda una imagen del mundo, ya que las más diversas expresiones del espíritu humano quedan subyugadas por los parámetros de la economización. Schumpeter está expresando lo mismo que Polanyi, desde la trinchera contraria.

La *cosmovisión economicista*, pues así cabe denominarla, a la que se enfrenta Polanyi está organizada por ese racionalismo económico que concibe la vida social como un conglomerado de átomos maximizadores de utilidad que viven y funcionan guiados únicamente por la racionalidad formal-economizadora y utilitaria, más allá de la cual nada tiene ya sentido. Porque, en efecto, dentro de esta visión del mundo *toda* acción humana que no encaje con semejantes parámetros de racionalidad irá apareciendo cada vez más como irracional, disfuncional y carente de valor. “A la vista de lo anterior, puede dar la impresión de que la *Weltanschauung* económica contenía en sus dos postulados de racionalismo y atomismo todo lo que era necesario para sentar las bases de una sociedad de mercado. El término eficaz era racionalismo. ¿De qué otro modo podía una sociedad así ser algo más que un conglomerado de átomos comportándose según las reglas de un tipo definido de racionalidad? La acción racional, como tal, es la relación de los fines con los medios; la racionalidad económica, específicamente, supone que los medios son escasos. Pero la sociedad humana va mucho más allá de todo

---

<sup>865</sup>Ibíd. p. 171.

eso. ¿Cuál debería ser el fin del hombre y cómo debería elegir los medios? El racionalismo económico, en el sentido más estricto de la palabra, no tiene respuestas a estas preguntas, que implican motivaciones y valoraciones de un orden moral y práctico que va más allá de la irresistible, y al mismo tiempo vacía, exhortación de su ser «económico». Es así como el vacío se disfrazó de una jerga filosófica ambigua”<sup>866</sup>. El empleo del término alemán *Weltanschauung* no es casual ni gratuito, por lo que venimos diciendo hasta ahora.

Cuando lo económico-formal empieza a erigirse en una totalidad sin alteridad, que es precisamente el proceso que estamos tratando de delimitar, todo aquello que no responde a los parámetros de semejante racionalidad economizadora empieza a desecarse, y ningún valor o norma externos a lo estrictamente económico (en un sentido formal-maximizador) puede guiar la praxis de los hombres; una praxis que, precisamente por estar prefigurada dentro del aparato institucional de un sistema de mercado autorregulado, empieza a quedar enteramente encauzada sobre fundamentos normativos cada vez más sólo mercantiles. “La filosofía social fundada sobre tales principios fue tan radical como fantástica. Hacer de la sociedad un conjunto de átomos y de cada individuo un átomo que se comporta según los principios del racionalismo económico, colocaría el total de la existencia humana, con toda su riqueza y profundidad, en el esquema referencial del mercado. Afortunadamente, no puede lograrlo: los individuos tienen personalidades, y la sociedad tiene una historia. La personalidad se forma a partir de la experiencia y la educación; la acción implica pasión y riesgo; la vida exige fe y creencia; la historia es lucha y engaño, victoria y redención”<sup>867</sup>. En este texto, como en otro citado más arriba, Polanyi dice que los efectos del mercado *casi* llegan a determinar por completo al conjunto de la sociedad, de la misma manera que en éste último párrafo advierte que la totalidad de la existencia humana ha estado *cerca* de ser colocada enteramente dentro del esquema del mercado. Es esto muy importante, como veremos al final de esta investigación, toda vez que la sociedad se defendió espontáneamente, de muy diversas formas, contra ese proyecto utópico de absoluta y totalizadora economización de la existencia.

En efecto, si esa reducción total a pesar de todo no ha sido posible se debe a que hay dos elementos irreducibles que se resisten a ese proceso de vaciado: la personalidad de los individuos y la historia de las sociedades. En ese sentido, Polanyi parece querer indicar

---

<sup>866</sup>Polanyi. K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 85.

<sup>867</sup>Ibíd. p. 86.



que, si bien la trayectoria de una sociedad organizada por el pensamiento económico totalizador tiende, en el límite, a vaciar toda relación humana de suyo no-económica y a hacer abstracción de todos los elementos no funcionales para el mercado, a pesar de ello, el proceso de abstracción-economización no puede completarse del todo. Como si la inercia existencial de toda comunidad humana se resistiese a quedar *completamente determinada* por un sistema económico totalizador, como si la consistencia antropológica y la organización social primaria encontrasen siempre elementos desde los que resistir al proceso desintegrador de la absoluta determinación mercantilizadora. Podemos concluir, en la línea de lo que venimos comentando, que el economicismo se presenta como un marco de comprensión adecuado a una sociedad que, en efecto, vive en el trance de ir siendo reducida cada vez más al mero dinamismo reproductor de su sistema económico. Pero se produce a la vez el espejismo de pretender extender dicha comprensión economicista a toda sociedad humana posible y concebible cuando, en todo caso, dicho esquema es válido únicamente para la moderna sociedad industrial. “Por lo que respecta a la *sociedad*, la doctrina pareja fue que sus instituciones estaban «determinadas» por el sistema económico. El mecanismo de mercado creó para ello el espejismo del determinismo económico como si fuera una ley general para toda la sociedad humana. Bajo una economía de mercado, desde luego, esta ley resulta ser justa. En realidad, el funcionamiento del sistema económico aquí, no sólo «influye» en el resto de la sociedad, sino que la determina, tal como en un triángulo los lados no solamente influyen, sino que determinan los ángulos”<sup>868</sup>. El espejismo del “determinismo económico”, que forjó buena parte de los fundamentos de las ciencias sociales en general y, por supuesto, de las ciencias económicas en particular, se instaló también en el imaginario colectivo y en la cultura popular, construyendo toda una psicología social y un sentido común de época. Pero además, dicho determinismo constituye un elemento de obstrucción imaginativa, en el sentido de contribuir decisivamente a la imposibilidad de concebir un orden social distinto en el que la legalidad emancipada de lo económico no determine monstruosamente todos los aspectos de nuestra vida.

---

<sup>868</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 84.

## 10. Civilización industrial

No resulta fácil rastrear el origen exacto de la expresión “revolución industrial”, aunque ciertamente podemos sostener que el término adquirió mayor notoriedad y divulgación, como era de esperar, en Inglaterra<sup>869</sup>. Si bien John Stuart Mill la utiliza en sus *Principios* de 1848, quien habrá de popularizarla será Arnold Toynbee en sus *Conferencias sobre la Revolución Industrial en Inglaterra*, ya en 1884<sup>870</sup>; y en 1906 este término quedó definitivamente consagrado en el universo de las ciencias sociales cuando el francés Paul Mantoux escribe su *Revolución Industrial del siglo XVIII*, que pasa a ser una obra prácticamente canónica durante mucho tiempo.

Precisamente Mantoux, justo al final de su obra, parece justificar de alguna manera el término *Révolution*, a pesar de conceder que los efectos sociales de las transformaciones históricas nunca emergen con la velocidad de los fenómenos súbitos. “Sería fácil apoyarse en algunos de los hechos que también hemos citado para intentar demostrar que no ha habido tal revolución [...] Una de nuestras preocupaciones constantes ha sido, en efecto, mostrar, incluso en medio de los cambios más rápidos, la continuidad de los fenómenos. No hemos hallado ninguno que haya surgido de golpe, como por milagro; ninguno que no haya sido preparado, anunciado, esbozado de lejos. Un examen superficial deja en la sombra estos esbozos, o no los saca de ella sino para confundirlos con aquello a que han precedido. Hemos querido guardarnos de este doble error. Sabemos que ha habido máquinas antes del maquinismo, manufacturas antes de los grandes talleres, coaliciones y huelgas antes del advenimiento del capitalismo industrial y de la formación del proletariado de fábrica. Pero en la masa, tan lenta en moverse, del cuerpo social, la acción de un elemento nuevo no se hace sentir desde el momento de su aparición. No sólo hemos de tener en cuenta su presencia, sino el sitio que ocupa en relación con los hechos circundantes, lo que se podría llamar su volumen histórico. La revolución industrial es precisamente la expansión de fuerzas antes replegadas sobre sí mismas, la expansión brusca y el empuje invasor de gérmenes que hasta entonces habían permanecido ocultos o adormecidos”<sup>871</sup>. Esa “expansión de fuerzas” configura el “molino satánico” polanyiano, en tanto en cuanto un nuevo mecanismo institucional

---

<sup>869</sup>Silva Otero, A; Mata de Grossi, M.: *La llamada Revolución Industrial*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2005.

<sup>870</sup>Toynbee, A.: *The industrial revolution*, Beacon Press, Boston, 1966.

<sup>871</sup>Mantoux, P.: *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*, Aguilar, Madrid, 1962, p. 473.

pone en marcha un aparato tecno-económico cualitativa y cuantitativamente distinto a todo lo conocido con anterioridad por las sociedades humanas. Y no puede hablarse, en este caso, de un gradual acoplamiento de fuerzas, sino más bien de una movilización transformadora, brusca y violenta, de todos los resortes sociales.

Cierto es que algunos historiadores de este período sólo aceptan el término “revolución” a regañadientes, tal y como confiesa T. S. Ashton en la Introducción de su obra. Tras enumerar algunos de los aspectos más definitorios y específicos de aquella era que se abrió paso, tales como el incremento demográfico y los subsiguientes procesos acelerados de urbanización, el despliegue de la producción fabril o la explotación de nuevas materias primas, la apertura de nuevos mercados o los nuevos métodos de comercio, tras esta enumeración explicativa, insistimos, el historiador inglés apunta lo que sigue: “Los cambios no fueron tan sólo «industriales», sino también sociales e intelectuales. El término «revolución» implica un cambio repentino que no es, en realidad, característico de los procesos económicos. El sistema de relación humana llamado capitalismo se originó mucho antes de 1760, y alcanzó su pleno desarrollo mucho después de 1830: existe el peligro de ignorar el factor esencial de continuidad. Pero el concepto «revolución industrial» ha sido empleado por muchos historiadores, está plenamente adoptado dentro del lenguaje común, y resultaría pedante ofrecer un sustituto”<sup>872</sup>. Como hemos ido viendo, y profundizaremos a continuación, Polanyi estaría muy en desacuerdo con el hecho de utilizar el término “revolución” por puro convencionalismo académico y no tanto por denotar un proceso histórico verdaderamente traumático y lacerante para las masas humanas involucradas en él.

No deja de ser significativo que el propio Ashton, un buen historiador liberal, escribiendo en Oxford en 1948, aseverara que ese período convencionalmente caracterizado como “revolucionario”, pero que en realidad mejor haríamos en concebirlo, según su parecer, bajo los parámetros de la continuidad progresiva del desarrollo económico, no deja de ser significativo, insistimos, que se negara a aceptar el hecho de que millones de seres humanos fueran calcinados en los fuegos de la industria. Dice: “Si la Revolución Industrial no fue capaz de llevar la totalidad de sus frutos al común de la gente, se debió a los defectos de administración, y en forma alguna al proceso económico”<sup>873</sup>. Si este proceso económico, que no es otro que el propio de un sistema industrial organizado por el mecanismo del mercado, no fue capaz de

---

<sup>872</sup> Ashton, T. S.: *La revolución industrial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 9.

<sup>873</sup> *Ibíd.* p. 166.

proporcionar todo el incremento de nivel de vida del que potencialmente era capaz, se debió únicamente a las malas disposiciones de una legislación y una administración defectuosas que perturbaban sensiblemente el despliegue de todas las bondades del sistema industrial bajo su configuración capitalista.

Pero, con todo y con eso, piensa Ashton, no se podrá objetar que el nivel de vida de las masas mejoró de una manera notable y ostensible, a pesar de las reconstrucciones pesimistas de algunos historiadores sociales. “Un historiador, cuyo nombre no es preciso mencionar, ha disertado sobre los «desastres de la Revolución industrial»; si con esta frase desea expresar que los años de 1760 a 1830 se vieron oscurecidos por guerras y privados de alegrías por la escasez, nada puede objetarse. Pero si, en lugar de lo anterior, desea expresar que los cambios técnicos y económicos fueron en sí mismos una fuente de calamidades, su opinión no merece otro calificativo que la de maligna. El problema fundamental del período fue cómo alimentar, vestir y emplear a nuevas generaciones, cuyo número excedía en mucho a cualquier otro anterior. El mismo problema obsérvese en Irlanda, y el no haber encontrado una adecuada solución significó para ella la pérdida de alrededor de un quinto de su población [...] Si Inglaterra hubiese seguido como una nación de agricultores y artesanos, no hubiera podido evitar igual destino [...] Existen hoy en día, en las grandes llanuras de la India y China, hombres y mujeres cubiertos de plagas, hambrientos, soportando una vida, en apariencia al menos, poco mejor que la de los animales domésticos que laboran con ellos durante el día y comparten, por la noche, sus lugares de descanso. Esos asiáticos niveles y esos horrores producidos por la falta de mecanización, son el sino de aquellos pueblos que aumentan su número sin pasar a través de una revolución industrial”<sup>874</sup>. La mecanización industrial de las sociedades rurales, tradicionales y atrasadas sólo podía evaluarse, en términos absolutos, como un indubitable progreso del bienestar material de esas poblaciones humanas.

Todos los liberales vieneses, comandados por Mises, arremetieron contra lo que él denominaba “la más popular interpretación de la «revolución industrial»”<sup>875</sup>. La organización capitalista habría ido derramando el cuerno de la abundancia sobre las masas trabajadoras, por mucho que las imágenes de la vida pre-industrial lanzadas por los agitadores socialistas nos presentaran a menudo un mundo armónico en el que los hombres fueron dueños de sus medios de vida y habitaron un entorno equilibrado de

---

<sup>874</sup>Ibíd. p. 189

<sup>875</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, pp. 899-908.

producción doméstica y satisfacción de necesidades. “El nivel de vida de las masas, comparativamente a épocas anteriores, se ha elevado como por ensalmo. En los «felices tiempos pasados», aun los más ricos vivían míseramente en comparación con el *standard* del actual obrero medio americano o australiano”<sup>876</sup>.

Karl Marx, justo al comienzo de su manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores, fundada en Septiembre de 1864 en Londres, y que la posteridad acabaría conociendo como I Internacional, decía lo siguiente: “Es un hecho notabilísimo el que la miseria de las masas trabajadoras no haya disminuido desde 1848 hasta 1864 y, sin embargo, este período ofrece un desarrollo incomparable de la industria y el comercio. En 1850, un órgano moderado de la burguesía británica, bastante bien informado, pronosticaba que si la exportación y la importación de Inglaterra ascendían a un 50 por 100, el pauperismo descendería a cero. Pero, ¡ay! El 7 de Abril de 1864, el canciller del Tesoro cautivaba a su auditorio parlamentario, anunciándole que el comercio de importación y exportación había ascendido en 1963 «a 443.955.000 libras esterlinas, cantidad sorprendente, casi tres veces mayor que el comercio de la época, relativamente reciente, de 1843». Al mismo tiempo, hablaba elocuentemente de la «miseria». «Pensad –exclamaba– en los que viven al borde la miseria», en los «salarios...que no han aumentado», en la «vida humana...que de diez casos, en nueve no es otra cosa que una lucha por la existencia» [...]”<sup>877</sup>. Marx contrasta los datos de la miseria y el hacinamiento con las profecías de los oráculos burgueses que, deslumbrados por el volumen de la renta total de la nación, auguraban una edad de progreso material incontestable, también para las clases sociales más humildes del escalafón productivo. Sin embargo, el propio Canciller del Tesoro no podía dejar de sorprenderse de que, a pesar de las descomunales cifras de la balanza comercial, en nueve de cada diez casos la vida humana se hundía en unos niveles tan calamitosos de miseria que rozaban la animalesca y bestial lucha por la existencia.

En el mismo lugar, un poco más adelante, Marx sentenciaba que en buena parte de los países europeos, y más que en ninguno en Gran Bretaña, desde 1848 el desarrollo de la industria y el comercio se había acelerado. “En todos ellos, lo mismo que en Inglaterra, una pequeña parte de la clase trabajadora, ha obtenido cierto aumento de su salario real; pero para la mayoría de los trabajadores el aumento nominal de los salarios no

---

<sup>876</sup>Ibíd. p. 897.

<sup>877</sup>Marx, K.: “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Fundada el 28 de Septiembre de 1864, en una Asamblea Pública celebrada en Saint Martin’s Hall de Long Acre, Londres”, Digitalización y Edición electrónica: Marxists Internet Archive, 2001.

representa un aumento real de bienestar [...] Por todas partes, la gran masa de las clases laboriosas descendía cada vez más bajo, en la misma proporción, por lo menos, en que los que están por encima de ella subían más alto en la escala social. En todos los países de Europa –y esto ha llegado a ser actualmente una verdad incontestable para todo entendimiento no enturbiado por los prejuicios [...] – ni el perfeccionamiento de las máquinas, ni la aplicación de la ciencia a la producción, ni el mejoramiento de los medios de comunicación, ni las nuevas colonias, ni la emigración, ni la creación de nuevos mercados, ni el libre cambio, ni todas estas cosas juntas están en condiciones de suprimir la miseria de las clases laboriosas”<sup>878</sup>. Marx, que denomina a este período “embriagadora época de progreso económico”, quiere hacer ver que las concepciones “burguesas” del desarrollo de la sociedad industrial están preñadas de una fe inquebrantable en el desarrollo de dicha industria capitalista y en los efectos beneficiosos que *necesariamente* ésta ha de revertir a toda la población.

Como veremos a continuación, la crítica de Polanyi a las teorías del “mejoramiento económico” tratarán de hacer mella en el corazón mismo de la interpretación liberal del crecimiento industrial, y en este punto su diálogo con Marx parece plausible y conveniente; bien es cierto, no obstante, que algunos de los postulados sostenidos por la filosofía marxista de la historia incurren en un mismo enfoque mutilado por el economicismo, como ya tuvimos ocasión de ver, y eso es algo que Polanyi jamás pudo ignorar.

Hemos de tener presente, por lo tanto, que buena parte de la tradición marxista estuvo predispuesta a conceder credibilidad y justificación a la narración liberal de los progresos de la sociedad industrial. El pedagogo marxista Bogdan Suchodolski, tras arremeter contra determinadas corrientes pesimistas y ominosas que trataban de descifrar un ocaso de la civilización humana a manos de la industrialización salvaje en la era de la técnica, estaba muy dispuesto a asumir sin matices y con plena consciencia todos los progresos materiales de la sociedad burguesa. “El desarrollo histórico, especialmente durante los dos últimos siglos, demuestra incontrovertiblemente lo grandes que han sido los progresos acontecidos en todos los aspectos de la vida social en aquellos países donde se ha desarrollado la civilización científica, técnica e industrial. La comparación de las condiciones de existencia de las amplias masas a mediados del siglo XVIII y las de nuestra época en los países desarrollados pone de

---

<sup>878</sup>Ibíd.

manifiesto el enorme camino recorrido por la humanidad en esas zonas del globo”<sup>879</sup>. Ciertamente, este texto, escrito por un filósofo marxista, es enteramente intercambiable con los textos de Ashton, el historiador liberal que citábamos más arriba; ambos pueden incardinarse en una misma matriz de pensamiento, la matriz del “mejoramiento económico”, en la terminología propuesta por Polanyi.

### 10.1 Maquinismo

Pensaba Oscar Wilde que el trabajo, fatigoso y siempre oneroso para la condición humana, no había de ser, en ningún caso, sacralizado. La imaginación de un nuevo orden social deseable pasaba indefectiblemente por apoyarse en un *desideratum*, a saber, la reducción al mínimo del trabajo humano. Merece la pena escucharlo, para introducir este epígrafe: “Lo lamentable es que la sociedad esté edificada sobre unos cimientos tales, que el hombre se vea forzado a una rutina, con lo cual no puede desarrollar libremente lo que en él hay de maravilloso, fascinante, exquisito, ni puede tampoco, por eso mismo, sentir el verdadero placer, el goce de vivir”<sup>880</sup>. La rutina del trabajo ahoga todo otro potencial creativo que acaso pueda anidar en el corazón de un hombre. Es así que en la sociedad socialista imaginada por Wilde la organización del trabajo y la satisfacción de las primeras necesidades correrán a cargo del Estado mientras que, para el individuo, quedará la realización de lo bello. “*El Estado tiene por objeto hacer lo que es útil; el individuo, hacer lo que es bello*”<sup>881</sup>.

Piensa Wilde que lo laborioso jamás ha de ser recubierto de santificada virtud. Muy al contrario, son las máquinas las que, progresivamente, han de realizar el trabajo esclavo que satisface las necesidades materiales de unos hombres que, de esa forma, obtienen el tiempo necesario para lo bello, para lo recreativo, para lo libre. “Es indudable que éste será algún día el papel de la máquina, y así como los árboles crecen mientras duerme el labrador, de igual modo, mientras la Humanidad esté ocupada en divertirse o en gozar de un ocio refinado (pues éste es su verdadero destino y no el trabajo), o en realizar bellas obras, o leyendo hermosos libros, o simplemente contemplando el Universo con

---

<sup>879</sup>Suchodolski, B.: *Fundamentos de pedagogía socialista*, Laia, Barcelona, 1976, p. 198.

<sup>880</sup>Wilde, O.: *El alma del hombre bajo el socialismo*, Tusquets, Barcelona, 1981, p. 19.

<sup>881</sup>Ibíd. p. 32

admiración y encanto, la máquina hará todo el trabajo necesario y desagradable”<sup>882</sup>. Las máquinas habrán de ocupar el lugar que en la Antigüedad ocuparon los esclavos, vine a decir Wilde. Pero este pensamiento se estrella, no hay duda, contra todo el decurso de la civilización industrial moderna, precisamente porque, como señalaba Polanyi en su etapa más tardía, “el hongo nuclear era el símbolo de los peligros insondables que habían nacido de las fuerzas responsables de nuestros propios orígenes. Y la humanidad comenzó a comprender la verdadera naturaleza del desarrollo que ahora la tenía firmemente agarrada”<sup>883</sup>. El sometimiento del hombre a la máquina y las consecuencias imponderables de un desarrollo tecnológico desatado aparecían con tintes sombríos en el horizonte de la civilización occidental. Comprendía Polanyi que la tríada formada por tecnología, ciencia y sistema económico podría desembocar en ominosos escenarios sociales y espirituales si no eran sometidos tales componentes a un control consciente y deliberativo, esto es, si tal tríada era abandonada en una lógica autónoma e incontrolada. “Occidente es responsable del camino técnico, científico y economicista en el que se ha embarcado nuestro mundo”<sup>884</sup>.

Polanyi, por lo tanto, aborda una de las fracturas inherentes a la sociedad industrial de mercado, y que intentará indagar en otra obra inconclusa y no publicada (*Freedom and Technology*, junto a Abraham Rotstein, en 1957), espoleado precisamente por las amenazas a la libertad y a la supervivencia que la tecnología revolucionadamente desarrollada por la economía de mercado iba a tener en el propio hábitat natural, social y espiritual de ser humano en la Era de la Máquina. “[...] podríamos reconocer a este respecto la existencia de un vínculo, más íntimo de lo que parece a primera vista, entre los enormes avances hacia una civilización técnica a los que asistimos y la amenaza contra la libertad, actualmente latente en el mundo entero”<sup>885</sup>. Polanyi pretendía reflexionar sobre los peligros de una estandarización creciente de los estilos de vida de las modernas sociedades altamente tecnologizadas, y sobre el peligro concomitante de una existencia automatizada que provocaba le emergencia, además de una creciente homogenización de los espíritus, de nuevas formas modernas de superstición ante el miedo que provocan fuerzas técnicas descomunales que sobrepasan la propia capacidad

---

<sup>882</sup>Ibíd. p. 33

<sup>883</sup>Polanyi, K.: “Por un nuevo Occidente”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 397.

<sup>884</sup>Ibíd.

<sup>885</sup>Polanyi, K.: “Libertad y técnica”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 367.



intelectiva y emocional de las gentes comunes, siendo así que además dichas potencias tecnológicas están casi siempre más allá de todo control social consciente<sup>886</sup>.

En un texto también tardío, de 1957, y que llevaba por título “Freedom in a Complex Society”, Polanyi asumía sin miedo la metáfora de la máquina para comprender el fenómeno moderno de la sociedad de mercado. “El mercado autorregulado bien puede haber sido la primera esfera de la sociedad en llevar las improntas de la máquina: eficiencia, automatismo y ajuste. Pero no sólo la economía, la sociedad misma parece haberse reconstruido en torno a la máquina, tomando sus formas y objetivos de las necesidades de la máquina. Pues la tecnología no sólo nos obliga, como personas, a enfocar nuestro interés exclusivamente en lo externo; también pone a la sociedad del revés. Los entornos materiales, las proyecciones de la máquina, no son nuestro único ambiente artificial; este ambiente incluye, además, una sociedad cuya textura es la máquina misma”<sup>887</sup>. No deja de percibirse un cierto tono ominoso en semejante declaración. Pero bien es verdad, como ahora veremos, que no hay en Polanyi una fobia tecnológica abstracta, ya que lo que dicha tecnología pueda o no ayudar a la destrucción de los hombres tendrá mucho que ver, en todo caso, con la suerte de una sociedad entregada por entero a los automatismos económicos del sistema de mercado. Lo decisivo no será tanto el uso en sí de la tecnología, sino su inserción institucional en una u otra forma de integración socioeconómica.

Werner Sombart estudió de una manera notable las dimensiones más esenciales del nuevo industrialismo en consonancia con el auge de un nuevo espíritu económico, el propio del moderno capitalismo, caracterizado por el alemán en los términos de un racionalismo económico edificado sobre la lógica imperante del lucro y la ganancia<sup>888</sup>. Y es precisamente ahí, en el hecho de tratar con una sociedad que se quiere *de mercado*, en donde hemos de cifrar con Polanyi el destino de la civilización tecnológica. Y en efecto, es ese aspecto o rasgo mercantilizador sobre el que recae todo el peso crítico. “Una vez más, las simples prácticas mercantiles, por muy queridas que sean, no pueden presentarse a sí mismas como las únicas encarnaciones de valores tan trascendentales como la personalidad y la libertad [...] Tampoco el progreso tecnológico debería ser convertido en ídolo al que sacrificar ciegamente la moralidad y la felicidad humana. Pero, por otra parte, elevar el primitivismo al rango de moralidad y huir de la tecnología

---

<sup>886</sup>Ibíd.

<sup>887</sup>Polanyi, K.: “La libertad en una sociedad compleja”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 337.

<sup>888</sup>Sombart, W.: *La industria*, Labor, Barcelona, Buenos Aires, 1931.

refugiándose en una caverna neolítica, es una forma de desesperación que ignora la irreversibilidad del progreso”<sup>889</sup>. Las relaciones entre máquina y libertad, o entre tecnología y felicidad, habrán de repensarse y reubicarse teniendo en cuenta el *Faktum* de la la sociedad industrializada; y será la democratización de dicha sociedad industrial, o por el contrario su abandono a la lógica automática y suicida del sistema de mercado autorregulado, será esta crucial disyuntiva, decimos, la que habrá de configurar un destino u otro para la comunidad humana.

La importancia decisiva de la introducción de las máquinas en los procesos laborales ha sido sobradamente documentada y comentada. El incremento exponencial de la productividad humana, hasta unos niveles jamás contemplados por civilización alguna, acompañó ciertamente a procesos de desintegración violenta en lo que a los modos consuetudinarios de trabajar se refiere. Pero la máquina destruyó no sólo formas tradicionales de producir, sino el *modus vivendi* milenario de millones de personas, alterando todos los mimbres antropológicos que ahora se descomponían en el fragor de las manufacturas de tipo industrial. Polanyi lo expresaba de esta manera: “La máquina interfirió en el equilibrio íntimo establecido entre el hombre, la naturaleza y el trabajo”<sup>890</sup>. Este proceso histórico supuso una conmoción social y antropológica sin precedentes.

Engels, en la Introducción de *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, publicado en 1845, decía: “En esta vorágine general, todo fue arrastrado”<sup>891</sup>. Esa vorágine de la que habla Engels es el proceso por el cual millones de hombres fueron expulsados de sus pequeñas propiedades rurales para trabajar en las manufacturas, en las fábricas, y que propició una intensa concentración demográfica en grandes ciudades hacinadas donde malvivían los nuevos proletarios industriales en condiciones infrahumanas, como él mismo pudo comprobar en los arrabales de Londres o Manchester. Afirmaba Engels: “[...] el proletariado es requerido por el empleo de las máquinas”<sup>892</sup>. El desarrollo descomunal de todas las ramas industriales, y la producción mecanizada a gran escala, necesitaba de un nuevo tipo de masa humana explotable.

Ese “equilibrio alterado”, en palabras de Polanyi, no pudo dejar de ser registrado por el propio Marx en *Das Kapital*, en el capítulo dedicado a la división del trabajo y la

---

<sup>889</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 64.

<sup>890</sup>Polanyi, K.: “Sobre la fe en el determinismo económico”, *Archipiélago*, Nº 8, Madrid, 1991, pp.72-80, p. 73.

<sup>891</sup>Engels, F.: *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Jucar, Madrid, 1979, p. 38.

<sup>892</sup>Ibíd. p. 40

manufactura: “Mientras que la cooperación simple deja intacto, en general, el modo de trabajar de cada obrero, la manufactura lo revoluciona desde los cimientos hasta el remate y muerde en la raíz de la fuerza de trabajo individual. Convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo. Además de distribuir los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se secciona al individuo mismo, se le convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial, dando así realidad a aquella desazonadora fábula de Menenio Agrippa, en la que vemos a un hombre convertido en simple fragmento de su propio cuerpo”<sup>893</sup>. Marx cita, en ese mismo capítulo, el célebre pasaje de Adam Smith, en *La riqueza de las naciones*, en el que se describe la progresiva merma de la inteligencia y la creatividad de aquellos trabajadores que son sometidos rutinariamente a la uniformidad monótona de la especialización del trabajo en los talleres.

Sin embargo, hemos de decir que la crítica marxiana no transcurre a través de una abstracta consideración de la maquinaria. En efecto, los efectos perniciosos para el trabajo y la vida de los hombres no pueden derivarse, o no sólo, en todo caso, de la textura misma del trabajo de las máquinas (aun reconociendo la revolución en términos absolutos que, con respecto a los modos laborales y vitales tradicionales, la máquina indudablemente representa), sino de la inserción de dichas máquinas en un determinado orden socioeconómico. “Un negro es un negro, sólo bajo determinadas condiciones se convierte en un esclavo, nos dice Marx. Una máquina de hilar es una máquina de hilar: sólo bajo determinadas condiciones se convierte en capital. Considerada en sí misma, una máquina de hilar es un invento extraordinario que multiplica la productividad del trabajo y que, por lo tanto, aumenta el potencial de ocio del que la humanidad puede disponer. Pero, bajo condiciones capitalistas de producción, por el contrario, se convierte en el instrumento más poderoso para aumentar la jornada laboral y acelerar el ritmo de trabajo. En sí misma, supone una liberación para la humanidad; en condiciones capitalistas, impone al ser humano el yugo de las fuerzas naturales [...] Bajo condiciones capitalistas, una máquina de hilar es lo que hemos llamado capital constante. Y el capital constante no sirve para hilar. En tanto que capital constante, la máquina es un instrumento para fabricar plusvalor relativo. Y la

---

<sup>893</sup>Marx, K.; Engels, F.: *El capital I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 293.

fabricación de plusvalor relativo responde a normas que nada tienen que ver con las que regirían la fabricación de instrumentos para hilar [...] Aquí también la experiencia más bien –muy platónicamente hablando– la fuente de la ilusión. Antes vimos que, bajo el capitalismo, ni las manzanas eran manzanas ni los misiles eran misiles, sino que eran, más originariamente, plusvalor. Hasta el punto de que decíamos que una manzana no era sino plusvalor con forma de manzana, lo mismo que un misil lo era con forma de misil. Ahora nos encontramos en la misma situación: las máquinas no son máquinas más que con la condición de ser capital constante. Pero el capital constante es, en principio, indiferente a la cuestión de si se invierte para fabricar misiles o manzanas. Lo importante es que, sea como sea, sea capaz de producir plusvalor relativo, mediante un aumento de la productividad del trabajo”<sup>894</sup>. Traemos a colación este largo texto de Fernández Liria y Alegre Zahonero para introducir una problemática que se deja entrever en la obra polanyiana, a saber, la cuestión de la tiranía de la máquina.

Pero dicha “tiranía de la máquina” ha de comprenderse a través de la legalidad intrínseca de la producción capitalista, en tanto que ésta tiende, estructuralmente, a revolucionar permanentemente la base tecnológica del tejido productivo; una revolución que, con cada progreso, como dijera Marx, parecía dar una vuelta de tuerca más en el estrujamiento de la energía laboral de los obreros, exprimiendo esta fuerza de trabajo de una manera tendencialmente ampliada. “En tanto que instrumento de hilar, la máquina podría muy bien acortar la jornada laboral del trabajador. Al menos, tanto como haya aumentado la productividad. Si una máquina permite doblar la productividad, lo que se impone desde un punto de vista humano es si, en adelante, se preferirá trabajar lo mismo y fabricar el doble o fabricar lo mismo y trabajar la mitad. Sin embargo, jamás se ha visto que bajo el capitalismo nadie se haga semejante pregunta. En todo caso, se llegará a una situación en la que quizá convenga despedir a la mitad de la plantilla, lo que, a su vez, permitirá hacer trabajar a destajo a la otra mitad restante. La fabricación de plusvalor relativo no responde a la misma lógica con la que el ser humano entiende la cuestión de la productividad. Lo que podría ser el descanso, se convierte en paro. El paro no es sino descanso bastardo, es aquello en lo que el capitalismo convierte la ocasión de descansar. Al tiempo, la presión del paro impone a la población el yugo del trabajo excesivo. De este modo, la maquinaria no ahorra trabajo a la humanidad. Por el contrario, le impone la necesidad de trabajar más”<sup>895</sup>. La maquinaria, en el interior del

---

<sup>894</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 389.

<sup>895</sup>Ibíd. p. 390

modo de producción capitalista, es el origen no del descanso sino del exceso de trabajo. En efecto, el maquinismo industrial, como enorme potencia transformadora de toda la contextura social, bien podría ser considerado como perverso en sí mismo pero, bajo otra perspectiva más lúcida, podría serlo únicamente, *o al menos principalmente*, en aras de su forma de implantación y funcionamiento específicamente capitalista.

Bajo esta última perspectiva, típicamente marxista, la industria maquinista albergaría en sí misma un potencial liberador del trabajo humano, y sólo integrada en una determinada forma social de producción, la propia del modo de producción capitalista, se convierte en una potencia brutalmente alienante y opresora. Karl Polanyi parece participar de este enfoque cuando, en 1947, advierte lo siguiente. “Para un historiador no sería difícil definir la fase a la que hemos llegado. El periodo se denomina civilización industrial. Transcurrida ya la primera fase del mismo, nos encontramos en la segunda. La época mecanicista, o civilización industrial, que comenzó allá por el siglo XVIII, está aún muy lejos de su fin. Su primera fase ha recibido distintos nombres, como capitalismo liberal o economía de mercado; su segunda fase se conocerá con algún otro nombre, que todavía ignoramos. La cuestión es distinguir entre el aspecto *tecnológico* que engloba toda la época mecanicista o civilización industrial y el aspecto sociológico que diferencia la fase primera de la fase que está aún por llegar”<sup>896</sup>. Lo importante en este texto es la distinción entre el aspecto tecnológico y el sociológico del maquinismo. En efecto, Polanyi escribe en un contexto de colapso de la utopía liberal y de derrumbe del sistema de la economía de mercado, aspecto que desarrollaremos en otra parte de este trabajo. Lo que ahora nos importa destacar es, en efecto, que civilización industrial y capitalismo no se identifican, en tanto que la primera podría seguir subsistiendo tras un eventual hundimiento del segundo. Es más, para Polanyi es concebible y deseable un orden social en el que predominara un tipo de producción maquina e industrial que, no obstante, estuviese reglamentada y dirigida por algún tipo de democracia industrial ajena al mecanismo institucional del mercado autorregulado.

La máquina y la industria permanecerán ya, ineludiblemente, con nosotros; y ello a pesar de un hipotético derrumbe de la economía de mercado. Nuevas formas de organizar la producción industrial habrán de afrontar la tarea de rescatar al hombre del caos, una vez la civilización del mercado haya agotado sus posibilidades y entre en una

---

<sup>896</sup>Polanyi, K.: “Sobre la fe en el determinismo económico”, *Archipiélago*, N° 8, Madrid, 1991, pp.72-80, p. 73.

fase avanzada de desintegración. “La situación actual del hombre puede describirse en términos sencillos. La Revolución Industrial de hace 150 años introdujo una civilización de tipo tecnológico. La humanidad puede que no sobreviva al cambio; las máquinas pueden aún destruir al hombre, nadie puede juzgar, a la larga, si el hombre y las máquinas serán compatibles. Pero como la civilización industrial no puede ni quiere ser rechazada, debe solucionarse su adaptación a los requerimientos de la existencia humana, si partimos del hecho de que la humanidad continuará”<sup>897</sup>. Nos advierte Polanyi de la dificultad de pronosticar si la civilización industrial encontrará una forma no-alienante de reproducir la vida del hombre, si éste podrá adaptarse a la industria cuando ésta haya dejado de quedar organizada por una economía de mercado competitivo. Ciertamente parece conceder un mínimo halo de incertidumbre a la hora de valorar la posibilidad de que el hombre pueda autodestruirse con futuros desarrollos tecnológicos, más allá del sistema económico en el que dichos desarrollos se den. Y es cierto que parece albergar dudas acerca de si *cualquier* desarrollo maquinico-tecnológico es compatible con una vida digna para los hombres, ya que puede haber despliegues técnicos que sean intrínsecamente perversos para la comunidad humana, con indiferencia de que se desarrollen dichos avances en un sistema capitalista o poscapitalista.

En cualquier caso, Polanyi no deja de insistir en el hecho de que de un modo u otro la civilización industrial habrá de seguir siendo la nuestra; y sin embargo, también señala que nuestra incertidumbre ante el mundo de la máquina es uno de los legados de la gran influencia que ejerció la visión del mundo economicista, auspiciada por una economía de mercado que proyectó utópicamente la subordinación de la totalidad de la vida a un aparato tecnoeconómico desgajado y autonomizado. “No obstante, como vemos, la situación actual del hombre está determinada por un hecho adicional, no tecnológico, sino de orden social. Ya que la principal dificultad del hombre para tratar de vencer el problema de una civilización industrial surge del legado intelectual y emocional de la economía de mercado [...] Su herencia fatídica es la creencia en la determinación económica”<sup>898</sup>. Todas nuestras nociones sociales y toda nuestra visión del hombre procedían todavía, a pesar del contemporáneo colapso del sistema liberal, de la irrupción traumática de una economía de mercado que, desde el siglo XIX, impuso una situación inédita, a saber, la organización de un sistema económico autónomo a cuyo

---

<sup>897</sup>Ibíd.

<sup>898</sup>Ibíd. p. 74.

mecanismo ciego estaban subordinados todos y cada uno de los aspectos de la vida de los hombres.

Es en esta matriz en la que se fraguó nuestra creencia en el determinismo económico, que contemplaba a los hombres como meros factores subordinados enteramente a la dinámica omnipotente del aparato tecno-económico. Pero ese pavor ante las formas alienantes de la vida industrializada, nos dirá Polanyi, está tamizado por el sistema de mercado, y es éste mecanismo institucional el que convierte al aparato industrial en algo esencialmente desquiciado, peligroso y monstruoso. Polanyi indica que, ya a mediados del siglo XX, y a pesar del trágico hundimiento de la utopía liberal, esa herencia intelectual, emocional y espiritual, a saber, la herencia del economicismo y del determinismo económico decimonónico, configuraba todavía nuestro imaginario de una manera tan potente que nos impedía imaginar otras formas de organizar la vida social dentro de una civilización industrial no sometida a la forma social y a la institucionalidad propia de la economía de mercado.

En ese sentido, podemos hallar en las consideraciones del antropólogo Melville Herskovits una correlación dada entre el auge del maquinismo y la doctrina del determinismo económico. “Podemos señalar aquí otro ejemplo de cuánto ha penetrado la influencia indirecta de la máquina [...] Nos referimos a la teoría del determinismo económico [...] esta teoría, bajo la forma que actualmente presenta, se desarrolló precisamente cuando la revolución industrial llegó a su apogeo y los problemas económicos por ella planteados alcanzaron un grado de dificultad como tal vez no se había conocido nunca hasta entonces. Parece, por tanto, que debe existir una relación claramente discernible entre el punto de vista según el cual los fenómenos económicos son básicos para modelar otros aspectos de la vida y el periodo histórico durante el cual tuvo lugar el desarrollo de este concepto [...] En este sentido, nuestra cultura no es la única en la que los factores económicos influyen de un modo preponderante sobre otras facetas de la cultura. No puede descartarse, sin embargo, el hecho histórico de que esta teoría [la del determinismo económico] apareció precisamente en un pueblo —el nuestro— cuya economía había llegado a ser más compleja que ninguna otra anteriormente conocida por el hombre y en el momento en que adquirieron una mayor seriedad los problemas planteados por el orden económico<sup>899</sup>”. Pero Karl Polanyi no habría aceptado esa automática correlación entre “maquinismo” y “determinismo

---

<sup>899</sup>Herskovits, M.: *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954, p. 36.

económico” pues, como hemos visto más arriba, esa creencia en el determinismo económico correspondía no tanto al aspecto puramente tecnológico de la civilización industrial, sino más bien a una *forma institucional* adoptada por dicha civilización, a saber, la economía de mercado. El propio Herskovits, no obstante, parece admitir este decisivo matiz al final del citado pasaje.

En otro contexto de reflexión diferente, pero incidiendo en esta misma problemática, Erich Fromm encontraba en el fenómeno de la enajenación la característica más determinante a la hora de comprender las formas de vida propias de las sociedades altamente industrializadas y mercantilizadas. Los hombres, convertidos por el aparato tecno-industrial en meros autómatas productores y consumidores, ven sometida su entera acción vital a un gigantesco mecanismo social cuya legalidad se le impone como ajena. “Al construir el nuevo mecanismo industrial, el hombre se absorbió de tal modo en la nueva tarea, que ésta se convirtió en la meta suprema de su vida. Sus energías, que en otro tiempo habían sido dedicadas a la busca de Dios y de la salvación, se dirigieron ahora al dominio de la naturaleza, y a un bienestar material cada vez mayor. Dejó de usar la producción como un medio para vivir mejor, y, por el contrario, la hipostasió en un fin en sí misma, fin al cual quedó subordinada la vida. En el proceso de una división del trabajo cada vez mayor, de una mecanización del trabajo cada vez más completa, de unas aglomeraciones sociales cada vez más grandes, el hombre mismo se convirtió en una parte de la maquinaria, en lugar de ser su amo. Se sintió a sí mismo una mercancía, una inversión; su finalidad se redujo a tener éxito, es decir, a venderse en el mercado del modo más provechoso posible. Su valor como persona radica en su «vendibilidad», no en sus cualidades humanas de amor y razón, ni en sus talentos artísticos”<sup>900</sup>. En esta perspectiva quedan entrelazados los procesos de mercantilización exhaustiva del trabajo, que veíamos en el capítulo anterior de esta investigación, y la reducción sistemática de la vida a su función de apéndice dentro de un aparato tecno-económico emancipado y cuya dinámica omnipotente se integra institucionalmente a través de un sistema de mercado.

El proceso económico se emancipa en una legalidad que se impone de manera autónoma y automática, más allá del control político o normativo; y, a su vez, la racionalidad de los individuos va quedando ella misma moldeada, troquelada y configurada como un mero reflejo adaptativo-funcional y economizador que se limita a

---

<sup>900</sup>Fromm, E.: *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, p. 294.



responder a los imperativos de dicho proceso económico totalitario y enajenado. Ese es el “robotismo” del que habla Fromm<sup>901</sup>. Pero Polanyi intervendría aquí para incidir en el hecho de que tal enajenación de las formas de vida habría de encontrar su raíz no tanto en el maquinismo en sí mismo cuanto en la legalidad autónoma que el sistema económico iba adquiriendo con respecto a todo el tejido social. Insistimos, por lo tanto, en esta lectura institucional de Polanyi.

No obstante, y con resonancias tal vez heideggerianas<sup>902</sup>, es cierto que Polanyi se desliza a veces por alguna suerte de pesimismo ante el fenómeno de la determinación tecnológica de la existencia humana. “Sobrevino un tiempo en el que el mundo exterior creado por la máquina dejó al hombre vacío, frustrado y alienado. Aun así, era posible hacer ajustes y la tecnología misma ayudaba a llenar los huecos provocados por ella en el tejido de la existencia [...] Empero, la máquina no revirtió su curso. La sociedad hizo de la central eléctrica y la fábrica su hogar; el ideal era el hombre promedio, intercambiable, el repuesto. La ciencia, la criada de la máquina, produjo superexplosiones y medios de comunicación masivos. El miedo físico generado por el átomo era de un orden diferente del miedo común; y la congruencia entre los medios de comunicación y los modelos mentales producidos por ellos fue inmediata y precisa. El fogonazo de Hiroshima iluminó un vacío humano”<sup>903</sup>. Es verdad que este escrito es muy tardío en la producción polanyiana, pues data de 1957. Quizás para entonces el miedo a los poderes destructivos de la civilización técnica había ido en aumento con respecto a los textos escritos décadas atrás.

A pesar de lo cual, creemos que la clave polanyiana a la hora de comprender la “era del maquinismo industrial” hay que encontrarla en la visión del mundo apuntalada por el sistema de mercado, esto es, no tanto en el modo industrial de producción *per se* (sin menoscabo, insistimos, de los profundos cambios antropológicos que éste produjo en los modos de vida tradicionales) cuanto en la organización de esa misma industria dentro de los límites de la *institucionalidad* propia de un sistema de mercados autorregulados. Se trata, en suma, de esa “mentalidad de mercado” que Karl Polanyi tuvo siempre en el punto de mira. Decía en 1947: “El primer siglo de la era de la máquina va a concluir entre ansiedades y temores. Su fabuloso éxito material obedeció a la espontánea y entusiasta subordinación del hombre a las exigencias de la máquina. En

---

<sup>901</sup>Ibíd. p. 298.

<sup>902</sup>Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001.

<sup>903</sup>Polanyi, K.: “La libertad en una sociedad compleja”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 339.

efecto, el capitalismo liberal fue la respuesta inicial del hombre al reto de la revolución industrial. A fin de usar maquinarias complejas y potentes, transformamos la economía humana en un sistema de mercados autorregulados y permitimos que esta extraña innovación modelara nuestros pensamientos y nuestros valores”<sup>904</sup>. Nuestra imaginación, nuestros patrones axiológicos y nuestros esquemas de pensamiento quedaron troquelados por ese inaudito y revolucionario mecanismo institucional, y el determinismo tecnoeconómico, como gran corolario de toda una época, vino a mutilar la dimensión ética y social, y valdría decir, comunitaria, del hombre. El rechazo polanyiano de toda suerte de determinismo económico y sociológico es evidente. “Nunca ha habido tan absurda superstición como la creencia de que la historia del hombre está gobernada por leyes independientes de su voluntad y acción”<sup>905</sup>. Pero una forma muy concreta de institucionalizar el sustento de los hombres había permitido realizar semejante superstición absurda. Era una superstición, por lo tanto, que trató de autocumplirse.

## **10.2 Mejoramiento económico y catástrofe social. *También explotación, pero no sólo***

Uno de los objetivos últimos que persigue Polanyi a lo largo de toda su obra, y como ya hemos reiterado desde diferentes perspectivas a lo largo de esta investigación, es la desactivación de cualquier comprensión economicista de la realidad humana. Llevando consigo este horizonte de sentido, y a la hora de sumergirse más concretamente en los orígenes históricos de nuestro tiempo, esto es, en ese periodo decisivo denominado por la historiografía “revolución industrial”, a la hora de estudiar y abordar dicho período, insistimos, la desactivación del prejuicio economicista emerge de forma nítida y consciente como uno de los objetivos más insoslayables y perentorios que ha de perseguir la ciencia social en general, a juicio de Polanyi.

Cuando Amartya Sen, uno de esos economistas heterodoxos que con más ardor y talento ha combatido los fundamentos y valores de la economía académica heredada,

---

<sup>904</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 251.

<sup>905</sup>Polanyi, K.: “Behemoth”, Viena, 1921-1922, texto inédito. Citado en Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. Su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 32.

arremete contra el llamado “teorema fundamental de la economía del bienestar”<sup>906</sup>, lo que está intentando es hacer ver las limitaciones de un modelo que apenas puede comprender otros indicadores de desarrollo social que no sean los que pueden medirse en una escala de pura suma de utilidades. “Este teorema demuestra que bajo ciertas condiciones (en particular, sin «externalidad», es decir, sin interdependencias externas al mercado), todo equilibrio perfectamente competitivo es un óptimo en el sentido de Pareto [...] Pese a su importancia general, el contenido ético de este resultado de la economía del bienestar es, sin embargo, bastante modesto. El criterio de la optimalidad de Pareto es un modo muy limitado de valorar el logro social, por lo que la parte del resultado que afirma que un equilibrio perfectamente competitivo, en las condiciones especificadas, debe ser un óptimo de Pareto, es asimismo limitado”<sup>907</sup>. Y el propio Sen había concluido un momento antes lo siguiente: “A la optimalidad de Pareto también se le denomina a veces «eficiencia económica» Este uso es apropiado desde un punto de vista, dado que la optimalidad de Pareto trata exclusivamente de la eficiencia en el espacio de las utilidades, y no presta atención a las consideraciones distributivas relativas a la utilidad. No obstante, el término es desafortunado desde otra perspectiva, ya que el análisis se centra completamente en la utilidad, y esto es un legado dejado por la primera tradición utilitarista. Naturalmente, se pueden introducir *otras* consideraciones para valorar el éxito de las personas y, por lo tanto, de la sociedad”<sup>908</sup>. Semejantes corolarios rezuman “perspectiva polanyiana”, si así podemos hablar, ya que Karl Polanyi siempre se alejó de esa indiferencia ética mostrada por buena parte de las ciencias sociales y económicas<sup>909</sup>.

Lo que Sen nos está diciendo es que el criterio liberal, que evalúa el éxito del orden social apelando a un “óptimo paretiano” resultante de un modelo de equilibrio competitivo de libre mercado, es un criterio que no atiende al problema fundamental de la “distribución de utilidades”. Pero es más, la propia crítica social que apela a una injusta “distribución de utilidades”, siendo una crítica enteramente pertinente, también incurre en la asunción del criterio de la pura “utilidad”, más allá de que esté ésta peor o mejor distribuida. Porque Sen nos quiere decir que a la hora de evaluar el éxito de un

---

<sup>906</sup> Arrow, K. J.; Scitovsky, T.: *Ensayos sobre economía del bienestar*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

<sup>907</sup> Sen, A.: *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid, 2001, p. 52.

<sup>908</sup> *Ibíd.* p. 50

<sup>909</sup> Baum, G.: *Karl Polanyi on ethics and economics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996, p. 21.

orden social se pueden y se deben considerar otros criterios y otros factores que no emanan de los puros indicadores de utilidad cuantificable y mensurable.

Rostow defendía en su teoría de las etapas del crecimiento económico la existencia de un decisivo estadio que él denominaba de despegue. “La justificación del concepto de despegue depende, en parte, de los datos cuantitativos sobre el volumen de inversión y su productividad en relación con el crecimiento de la población”<sup>910</sup>. Pero identificar una fase de despegue económico desde semejantes parámetros incurre esencialmente en la profundización de esa matriz de pensamiento economicista que valora el mejoramiento social desde una óptica que desdeña como irrelevantes algunos de los aspectos y factores más importantes de la vida social humana, elaborando de igual modo una mitología del desarrollo que puede medir la mayor o menor “expansión económica” de los países en función de unos índices objetivos de crecimiento<sup>911</sup>. Aunque bien es verdad que la medición estadística del nivel de vida se remonta al menos a finales del siglo XVII, con la obra póstuma de William Petty *Political Arithmetick*<sup>912</sup>.

Karl Polanyi se enfrentará radicalmente a esta forma de enjuiciamiento de los procesos sociales, considerando que la historia social y económica no puede narrarse exclusivamente desde los parámetros del racionalismo económico y desde las variables manejadas por el utilitarismo económico. Esta es la premisa fundamental que trataremos de esbozar a continuación, exponiendo algunos de los ejes más importantes del pensamiento polanyiano.

Una comprensión puramente económica, en efecto, haciendo excesivo hincapié en el fenómeno de la mera explotación económica, que por otra parte Karl Polanyi nunca ignora, soslaya empero y deja fuera del foco comprensivo el fenómeno más amplio de la desintegración cultural. ¿Desde qué parámetros puede la historiografía liberal aseverar que dicha transición hacia una economía de tipo industrial y de mercado supuso, a largo plazo, un “mejoramiento” de la vida de la gente común? Desde unos parámetros y unos índices meramente económicos. En efecto, indicadores tales como los salarios y la tasa de crecimiento demográfico supondrían, en el interior de la narrativa liberal, parámetros objetivos desde los cuales poder evaluar y juzgar un determinado proceso histórico a la hora de determinar su calidad de progreso. Y, por otra parte, desde una perspectiva

---

<sup>910</sup>Rostow, W. W.: *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1993, p. 96.

<sup>911</sup>Castoriadis, C.: “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, en *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980.

<sup>912</sup>Sen, A.: *El nivel de vida*, Editorial Complutense, Madrid, 2001, p. 31.

marxista, o desde un “marxismo vulgarizado”, podríamos decir, ¿qué parámetro ha de ser utilizado a la hora de juzgar y evaluar el grado de destrucción y sufrimiento sufrida por la población trabajadora dentro del nuevo marco del modo de producción capitalista? En este caso, la respuesta podría caminar por los derroteros de la tasa de explotación económica y la cantidad de plusvalor extraído de la fuerza de trabajo durante la jornada laboral.

Karl Polanyi, por su parte, y en capítulos tan importantes de *La gran transformación* como “Habitación contra mejoramiento”, intenta construir una respuesta que no recaiga en la aludida *reducción económica*, y es por ello por lo que parece querer calificar de insuficientes ambos procedimientos. “Recientemente aclamaron [los liberales económicos] las opiniones de algunos académicos que habían rechazado la doctrina tradicional de la Revolución industrial según la cual estalló una catástrofe entre las infortunadas clases trabajadoras de Inglaterra alrededor del decenio de 1790. Según estos autores, el pueblo común no se vio afectado jamás por un deterioro repentino de su nivel de vida. En promedio, el pueblo común estaba sustancialmente mejor después de la introducción del sistema fabril, y nadie podía negar que su número había aumentado con rapidez. De acuerdo con los patrones aceptados del bienestar económico –las cifras de los salarios reales y de la población– jamás existió el infierno del capitalismo inicial”<sup>913</sup>. Por supuesto, el concepto de “nivel de vida” insertado en el discurso dominante de la economía ortodoxa y de los historiadores liberales había de adquirir un significado muy discutible y problemático y, por supuesto, fue atacado por Polanyi de forma explícita.

Según la historiografía apologética liberal el proceso histórico a través del cual la entera sociedad fue introducida en el sistema de producción industrial supuso, en términos estrictamente económicos, un mejoramiento en el nivel general de vida de la población. Evidentemente, detrás de semejante comprensión late una concepción de la vida meramente económica, y el nivel de dicha vida ha de ser evaluado, a la hora de ser determinado como deseable o indeseable, en parámetros meramente econométricos. Sigue diciendo Polanyi: “Los críticos del capitalismo liberal estaban desconcertados. Durante cerca de 60 años, los académicos y las Comisiones reales por igual habían denunciado los horrores de la Revolución industrial, y una miríada de poetas, pensadores y escritores había destacado sus crueldades. Se consideraba un hecho

---

<sup>913</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 213.

establecido que las masas habían sido sacrificadas y mantenidas en la inanición por los insensibles explotadores de su indefensión; que los cercamientos habían privado a los habitantes rurales de sus viviendas y sus predios, y los había arrojado al mercado de mano de obra creado por la reforma de la Ley de pobres; y que las tragedias documentadas de los niños pequeños que en ocasiones tenían que trabajar hasta la muerte en minas y fábricas eran una prueba macabra de la privación de las masas. En efecto, la explicación familiar de la Revolución industrial descansaba en el grado de la explotación posibilitada por los cercamientos del siglo XVIII, en los bajos salarios ofrecidos a los trabajadores sin hogar y que explicaban los elevados beneficios de la industria algodonera tanto como la rápida acumulación del capital en manos de los primeros fabricantes. Y se les acusaba de explotación, una explotación sin límite de sus conciudadanos que era la causa fundamental de tanta miseria y degradación. En apariencia todo esto se refutaba ahora. Los historiadores económicos [liberales] proclamaban el mensaje de que se había despejado la sombra negra que pendía sobre los primeros decenios del sistema fabril. Porque, ¿cómo podría haber una catástrofe social allí donde había indudablemente un mejoramiento económico?”<sup>914</sup>. Polanyi va construyendo su enfoque contra toda esa apologética cuyo discurso legitimador de la utopía liberal se fundamentaba en presuponer un indiscutible mejoramiento económico en las condiciones de vida de las comunidades humanas que hubieron de transitar hacia un orden social industrial organizado institucionalmente por un novísimo sistema de mercado. La discusión había de pivotar, por lo tanto, en torno a la noción misma de “mejoramiento económico de las condiciones de vida”.

Pero también podríamos llegar a decir, de manera fundada y verosímil, que Polanyi acusaba a los marxistas de haber concedido a sus enemigos liberales un importante elemento: a saber, el hecho de determinar y medir en términos *estrictamente* económicos el proceso histórico en cuestión. Cuando nuestro pensador hace suyas las conceptualizaciones de Robert Owen lo que estaba proponiendo era una comprensión distinta de lo que supuso para los trabajadores el tránsito hacia un modo de vida enteramente distinto, a saber, ese modo de vida troquelado en los fuegos de la industria capitalista. Lo que Polanyi estaba tratando de hacer era visibilizar todo aquello que perderíamos de vista si nos limitábamos a contemplar el fenómeno desde el punto de vista de los salarios o de los ingresos monetarios.

---

<sup>914</sup>Ibíd. p. 214.

Polanyi reconocía abiertamente su deuda con el socialista inglés, con el que compartía plenamente un horizonte de sentido crítico. “También aquí calaba hondo Owen, destacando la degradación y la miseria, no los ingresos. Y como causa primordial de esta degradación señalaba correctamente a la dependencia de la fábrica en lo referente a la mera subsistencia. Entendía que lo que aparecía primordialmente como un problema económico era esencialmente un problema social. En términos económicos, el trabajador estaba siendo ciertamente explotado: no recibía en el intercambio lo que le correspondía. Esto era importante, pero no era todo. A pesar de la explotación, el trabajador podría haber estado mejor que antes en términos financieros. Pero un principio muy desfavorable para la felicidad individual y general estaba destruyendo su ambiente social, su vecindad, su posición dentro de la comunidad, su oficio [...] La Revolución Industrial estaba provocando una dislocación social de enormes proporciones, y el problema de la pobreza era sólo el aspecto económico de este evento”<sup>915</sup>. La explotación no era sólo un aspecto salarial, ya que la pobreza bestial que estaba mermando las condiciones de vida de millones de personas no podría solventarse o disiparse con un mero incremento de dicho salario, toda vez que el empobrecimiento suponía una desintegración antropológica más amplia y multidimensional, una corrosión moral del ambiente familiar y social de dichas poblaciones.

Polanyi parece referirse a los marxistas cuando concede la existencia, desde luego no desdeñable, de un intercambio desigual entre patrono y trabajador. Pero destaca a renglón seguido que la penuria de ese mismo trabajador no se reduce, *sólo ni quizás principalmente*, a dicha desigualdad. Del mismo modo arremete contra la concepción liberal al sostener, por las mismas razones, que una mejora en los salarios de los sectores populares y trabajadoras supone, de manera automática, un progreso y una mejora indiscutible en la vida de dichas gentes; esto último sólo tendría sentido si la habitación de los hombres en su mundo se contemplara bajo las coordenadas de un “nivel de vida” computado desde lo económico.

Fuentes Ortega señala una distancia insalvable entre el pensamiento polanyiano y la tradición marxista que se debe, antes que nada, al concepto *meramente económico* de explotación manejado por el propio Marx. “De aquí que Marx concibiera a su vez la por él mismo denominada «alienación económica» de un modo asimismo económico, en cuanto entendió dicha «alienación» en efecto como siendo exactamente lo mismo que el

---

<sup>915</sup>Ibíd. p. 184.

proceso económico de extracción de plusvalía. Pero la cuestión es que la expresión misma de «alienación económica», si la intentásemos comprender desde la mirada antropológica de Polanyi, podría contender todavía otra dimensión significativa (ya positivamente antropológica) que en todo caso Marx no podía ver. Sin duda que podría decirse que, hasta cierto punto, el agente alienante es ciertamente el proceso económico de la plusvalía, mas la cuestión seguiría siendo todavía la relativa a *qué* es aquello que estaría quedando alienado, enajenado o extrañado mediante dicho proceso económico, y resulta que *eso* que estaría siendo alienado no sería ya, de entrada o de suyo, algo económico, sino precisamente lo que podríamos concebir como *el sentido humano del trabajo*<sup>916</sup>. Por lo tanto, lo que estaría quedando desbaratado es algo anterior a la extracción de plusvalía y al intercambio desigual entre patrono y trabajador, a saber, el marco antropológico-normativo que permitiría encuadrar el significado del trabajo dentro de la “elaboración comunitaria de un mundo habitable”. En ese sentido, la idea marxista de plusvalía, sin dejar de ser un proceso efectivo, tendría un alcance antropológico muy limitado ya que, presa de esa “mirada puramente económica” que Polanyi estaría precisamente denunciando, no acertaría a comprender qué estaba siendo pulverizado en ese proceso y que era algo más amplio y profundo, a saber, una desintegración cultural y no ya sólo un intercambio económico desigual.

Esos aspectos que quedan al margen de la conceptualización meramente cuantitativo-económica son precisamente los que quedan mermados y destruidos en ese proceso de desintegración social que sólo puede comprenderse como fenómeno cultural, y no ya como proceso meramente económico. Polanyi así lo comprendía: “En realidad, por supuesto, una calamidad social es fundamentalmente un fenómeno cultural, no un fenómeno económico que pueda medirse por las cifras del ingreso o las estadísticas de la población”<sup>917</sup>. Bien es verdad, como luego veremos, que podemos encontrar en muchas páginas de *El capital* alusión a ese mismo fenómeno *no económico* de la desintegración cultural. Y no parece que en los memorables pasajes relatados por Engels en *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* podamos encontrar una ausencia total de ese “algo más que un mero intercambio económico desigual”.

---

<sup>916</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias”, ponencia dada en Octubre de 2010 en la sesión de trabajo de un grupo de investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (Texto revisado para su transcripción en Junio 2012).

<sup>917</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*. Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 214.



Mike Davis, en un trabajo impagable, reconstruye uno de los períodos más sombríos y mortíferos de la historia imperial de las potencias industriales, y nos habla de los millones de víctimas que el desarrollo del capitalismo internacional produce de 1870 a 1914 a lo largo y ancho de la geografía colonizada. “Lo que está en juego no es simplemente que decenas de millones de personas pobres en las áreas rurales muriesen de forma espantosa, sino que murieron en un modo y por unas razones que contradicen en gran medida la narrativa convencional de la historia económica del siglo diecinueve. Por ejemplo, ¿cómo nos explicamos que durante el mismo medio siglo en el que las hambrunas en tiempos de paz desaparecieron permanentemente de Europa occidental, éstas se incrementaran de forma tan devastadora en la mayor parte del mundo colonial? De igual modo, ¿cómo sopesamos las afirmaciones complacidas sobre los beneficios de los transportes de vapor y de los mercados de cereales modernos para salvar vidas humanas cuando tantos millones de personas, especialmente en la India británica, murieron junto a las vías del ferrocarril o en los peldaños de los depósitos de cereales? [...] En otras palabras, no estamos tratando con «tierras de hambruna» pasivas, estancadas en los remansos de la historia del mundo, sino con el destino de los humanos de los trópicos en el momento preciso (1870-1914) en el que su trabajo y producción eran reclutados activamente en la economía mundial centrada en Londres. Millones de personas murieron, no porque estaban fuera del «sistema mundial moderno», sino porque fueron violentamente incorporadas en sus estructuras económicas y políticas. Murieron en la época dorada del capitalismo liberal; de hecho, muchas fueron asesinadas, como veremos, por la aplicación teológica de los principios sagrados de Smith, Bentham y Mill”<sup>918</sup>. Sin duda que el libre comercio, la especulación de los exportadores y la pérdida de ingresos de los campesinos locales tuvieron una influencia decisiva en las grandes hambrunas que asolaron las regiones colonizadas por las grandes potencias europeas; pero el propio Davis reconoce que Karl Polanyi es quien acierta a ver que buena parte de esa mortandad criminal tuvo su razón de ser en la pulverización de la urdimbre social tradicional que vertebraba el hábitat cultural de dichas comunidades.

En efecto, para apuntalar su concepción, establece Polanyi un paralelismo entre los desastres culturales advenidos a las poblaciones rurales occidentales que, con el desarrollo imparable de la Revolución industrial se convierten en migrantes

---

<sup>918</sup>Davis, M.: *Los holocaustos de la era victoriana tardía*, Universitat de Valencia, Valencia, 2006, p. 20.

desarraigados y sin ningún tipo de propiedad más que su desnuda fuerza de trabajo, y la desintegración cultural acaecida entre las poblaciones autóctonas arrolladas por el colonialismo. “En ambos casos es posible que el contacto tenga un efecto devastador sobre la parte más débil. La causa de la degradación no es entonces la explotación económica, como suele suponerse, sino la desintegración del ambiente cultural de la víctima. Naturalmente, el proceso económico podría proveer el vehículo de la destrucción, y casi invariablemente la inferioridad económica hará que el débil se rinda, pero la causa inmediata de tal rendición no es por esa razón económica, sino que reside en el daño letal causado a las instituciones donde está incorporada su existencia social. El resultado es una pérdida del respeto a sí mismo y de los niveles de vida, ya sea la unidad un pueblo o una clase, ya derive el proceso del llamado «conflicto cultural» o de un cambio en la posición de una clase dentro de los conflictos de una sociedad”<sup>919</sup>. En ese sentido, podría Polanyi estar oponiéndose a la teoría leninista del imperialismo, en orden a comprender la causa de la desintegración social de los pueblos colonizados.

No sería ya la mera explotación económica la causa única o fundamental del desmoronamiento desintegrador sufrido por tales sociedades colonizadas, sino la desintegración del tejido cultural e institucional de dichos pueblos, organizados de una manera muy distinta al mecanismo de mercado introducido en ellas violentamente. “Para el estudioso del capitalismo temprano, el paralelo es muy significativo. La condición actual de algunas tribus nativas de África se asemeja indudablemente a la de las clases trabajadoras inglesas durante los primeros años del siglo XIX. El kaffir de Sudáfrica, un salvaje noble que en su Kraal nativo se sentía socialmente más seguro que nadie, se ha transformado en una variedad humana de los animales domesticados a medias, [...] un ser indescriptible, sin respeto por sí mismo o sin normas, verdadero deshecho humano. La descripción nos recuerda el retrato hecho por Robert Owen de sus propios trabajadores cuando les hablaba en Nueva Lanark, diciéndoles cara a cara, de manera tan fría y objetiva como un investigador social podría registrar los hechos, por qué se habían convertido en la gentuza degradada que eran; y la verdadera causa de su degradación no podría describirse mejor que por su existencia en un «vacío cultural», el término usado por un antropólogo [Goldenweiser] para explicar las causas del deterioro cultural de algunas de las valientes tribus negras de África la influencia del contacto con la civilización blanca. Sus artesanías han decaído, las condiciones políticas y sociales de

---

<sup>919</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 215.

su existencia han sido destruidas”<sup>920</sup>. Se trata, en suma, de un fenómeno que ha de estudiarse desde la óptica del derrumbe de las antiguas formas de vida. En ambos casos se produce ese vaciado cultural que deviene, en definitiva, como el responsable último de la desolación de unas poblaciones desarraigadas cuyo horizonte cultural queda barrido y cuyas normas, objetivos, aspiraciones y motivaciones son sometidos a un proceso de completa corrosión.

Concede Polanyi, como ya hemos indicado más arriba, que la explotación económica juega un papel preponderante en el colonialismo, pero niega que toda la etiología de la destrucción de los pueblos colonizados (o, en el caso occidental, de las poblaciones rurales preindustriales) se reduzca completamente a la explotación entendida en sentido puro y estrictamente económico. Insistimos en ello porque se trata de un elemento decisivo a la hora de poner a discutir a Polanyi con la teoría marxista. “Nada oscurece nuestra visión social tan efectivamente como el prejuicio economicista. La explotación ha sido puesta tan persistentemente en el primer plano del problema colonial que este punto merece una atención especial. De igual modo, la explotación en un sentido humanitariamente obvio se ha perpetrado tan a menudo, con tanta persistencia y crueldad contra los pueblos atrasados del mundo, por el hombre blanco, que sería insensato no concederle un lugar prominente en cualquier discusión del problema colonial. Pero es precisamente este hincapié que se hace en la explotación lo que tiende a ocultar de nuestra vista la cuestión más amplia aún de la degeneración cultural. Si se define la explotación en términos estrictamente económicos como una inadecuación permanente de las razones del intercambio, resulta dudoso que haya en efecto una explotación. La catástrofe de la comunidad nativa es un resultado directo de la destrucción rápida y violenta de las instituciones básicas de la víctima (parece enteramente irrelevante que se use o no la fuerza en el proceso). Estas instituciones son destruidas por el hecho mismo de que se introduce una economía de mercado en una comunidad organizada de modo enteramente diferente; la mano de obra y la tierra se convierten en mercancías, lo que de nuevo es una fórmula breve para la liquidación de toda institución cultural en una sociedad orgánica. Los cambios ocurridos en las cifras del ingreso y de la población son evidentemente inconmensurables con tal proceso”<sup>921</sup>. El nivel de vida no puede ser una magnitud absoluta que se mida cuantitativamente, con independencia del entramado institucional en el que se encuentran imbuidas las

---

<sup>920</sup>Ibíd.

<sup>921</sup>Ibíd. p. 217.

poblaciones. Éstas, en el tránsito violento a una organización social enteramente distinta, en la mutación que supone el quebranto de su tejido cultural por la introducción en él de instituciones enteramente nuevas y ajenas, esas poblaciones, decimos, ven sucumbir su vieja forma de vida dentro de la cual encontraban el sentido de toda su existencia social y el fin significativo de toda su actividad.

Polanyi menciona el caso paradigmático de la India, que ya fuera tratado por Marx, lo cual resulta para nuestro cometido harto interesante. Cuando Marx habla de la India es plenamente consciente de que los británicos están arrasando sin contemplaciones multitud de formas de vida arcaicas, destrozando todo tipo de tradiciones preindustriales, desguazando todas las relaciones sociales preexistentes y desarticulando ferozmente todos los entramados culturales que allí se daban antes de la llegada del Occidente industrial e imperialista. Escuchémosle: “Sin embargo, por muy lamentable que sea desde un punto de vista humano ver cómo se desorganizan y disuelven esas decenas de miles de organizaciones sociales laboriosas, patriarcales e inofensivas; por triste que sea verlas sumidas en un mar de dolor [...] Pero no se trata de eso. De lo que se trata es de saber si la humanidad puede cumplir su misión sin una revolución a fondo del estado social de Asia. Si no puede, entonces, y a pesar de todos sus crímenes, Inglaterra fue el instrumento inconsciente de la historia al realizar dicha revolución. En tal caso, por penoso que sea para nuestros sentimientos personales el espectáculo de un mundo que se derrumba, desde el punto de vista de la historia tenemos derecho a exclamar con Goethe: *Sollte diese Qual uns Quälen/Da sie unsre Lust vermehrt* [...]”<sup>922</sup>. Es cierto que Marx abjuraría de este tipo de interpretaciones ulteriormente, en la última etapa de su vida<sup>923</sup>. Pero bien es verdad, como parece evidenciarse a la luz de semejante texto, que en un cierto momento supo ver el “componente ilustrado” que llevaba consigo el capitalismo. Si el mecanismo institucional del mercado había inoculado un inmenso caudal de sufrimiento a la población autóctona, desarticulando todo su entramado institucional y toda su organización del sustento material, no cabía duda de que, a largo plazo, un “mejoramiento económico” se había producido o se habría de producir en la India. Otro tanto había señalado Engels con respecto a las bárbaras prácticas que los norteamericanos habían infligido a los mexicanos<sup>924</sup>.

---

<sup>922</sup>Godelier, M.; Marx, K.; Engels, F.: *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, Barcelona, 1977, p. 84.

<sup>923</sup>Shanin, T.: *El Marx tardío y la vía rusa*, Revolución, Madrid, 1990.

<sup>924</sup>Ribas, P.: “Introducción”, en *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2005, p. 22.

A través de la carta de Marx que acabamos de leer, cuyo fondo parece conservar un notable parentesco con la estructura propia de la filosofía hegeliana de la historia, sí parece muy justificado aseverar que aquél sucumbió al prejuicio economicista contra el que Polanyi tan denodadamente trataba de luchar; aunque también debe señalarse que no parece sucumbir a dicho prejuicio en otras partes de su obra, lo cual nos hace pensar que esta ambivalencia de fondo recorría de manera más o menos velada y constitutiva la obra marxiana.

En cualquier caso, lo que Polanyi sí tenía muy claro es que el desmoronamiento y la destrucción de tales comunidades no podría explicarse acudiendo únicamente a un concepto restrictivo de explotación económica; tampoco puede justificarse dicho desmoronamiento en aras de un mejoramiento económico a largo plazo medido por índices puramente cuantitativo-económicos, ya que ninguna de los dos discursos atiende al hecho mismo de que el proceso por el cual las comunidades son destruidas socialmente es un fenómeno de desintegración cultural e institucional. “Así pues, las tres o cuatro grandes hambrunas que diezmaron a la India bajo el gobierno británico desde la rebelión no se debían a los elementos, ni a la explotación, sino simplemente a la nueva organización del mercado de la mano de obra y la tierra que destruyó a la antigua aldea sin resolver efectivamente sus problemas. Mientras que bajo el régimen del feudalismo y de la comunidad aldeana *la noblesse oblige*, la solidaridad del clan y la regulación del mercado de granos prevenían las hambrunas, bajo la regla del mercado no podía impedirse que la gente pasara hambre de acuerdo con las reglas del juego. El término «explotación» describe mal una situación que sólo se volvió realmente grave después de la abolición del duro monopolio de la East India Company y la introducción del libre comercio en la India. Bajo los monopolistas, la situación se había controlado con el auxilio de la organización arcaica del campo, incluida la distribución gratuita de granos, mientras que bajo el intercambio libre e igual perecieron millones de indios. En términos económicos, es posible que la India se haya beneficiado –y no hay duda de que se benefició a largo plazo– pero socialmente se desorganizó y así cayó víctima de la miseria y la degradación”<sup>925</sup>. En estos pasajes no puede dejar de percibirse, insistimos, una enmienda polanyiana tanto a la versión marxista más economicista como a la narrativa apologética liberal, en tanto que lo que nos traemos entre manos no es

---

<sup>925</sup>Polanyi, K.; *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 218.

exclusivamente un fenómeno meramente económico de explotación o crecimiento, respectivamente.

En ese mismo sentido podemos escuchar a Dalton, discípulo de Polanyi, afirmar que la catástrofe social no puede medirse en renta y no debe expresarse en un diagrama econométrico. “Aquí llegamos a una dificultad insalvable: la imposibilidad de comparar cambios en renta real con cambios en las circunstancias sociales y económicas en las que la gente vive y trabaja [...] Supongamos que un africano capturado y transplantado al sur de Norteamérica en 1800 como esclavo, disfruta en consecuencia de un claro aumento de renta real; esto es, la cantidad de alimento, de vestido, de albergue y de otros bienes y servicios que consume es mayor como esclavo en Alabama que cuando era un hombre de la tribu en Dahomey. ¿Podemos decir que «ha mejorado» al hacerse esclavo? Podemos decir que ha mejorado materialmente, pero que ha empeorado en otros aspectos incluido el hecho de que él no fue preguntado si quería o no convertirse en esclavo. Ha perdido su libertad, su familia, sus amigos, su lengua, su religión y su sociedad. Ha sido desarraigado y degradado. Pero nosotros no podemos medir la degradación como podemos medir los bienes materiales y los servicios que consume, es decir, su renta real”<sup>926</sup>. Todas las discusiones, en el ámbito de la historia social, acerca de si la revolución industrial supuso o no un “mejoramiento económico a largo plazo” han de tener en cuenta que el desarraigo y la desintegración de una forma de vida sólo pueden calibrarse a través de índices cuantitativos si el análisis está impregnado, previamente, de un grave prejuicio economicista como el que Polanyi denuncia a través de toda su obra. Y aquello que es válido para el caso de la Revolución Industrial decimonónica, o para los fenómenos derivados del imperialismo y esclavitud, como señala Dalton, lo es para evaluar en su justa cualidad la corrosión social y cultural que puede estar llevando al límite el capitalismo contemporáneo en su fase neoliberal actual. En este punto habríamos de plantear también la cuestión de hasta qué punto no sucumbió, no ya Karl Marx, sino el movimiento obrero de ascendencia marxista, a ese mismo economicismo que no les permitía a través de sus teorizaciones aprehender que la desgraciada situación de las masas proletarizadas no se reducía a un problema sólo de corte económico-cuantitativo, que no se debía únicamente a la tasa mayor o menor de explotación, a sus bajos salarios; en efecto, tal vez los movimientos socialistas y comunistas no pudieron llegar a entrever en toda su profundidad que la degradación en

---

<sup>926</sup>Dalton, G.: *Sistemas económicos y sociedad*, Alianza, Madrid, 1974, p. 46.

las condiciones de vida de las clases trabajadoras no se debía *únicamente* a la cuantía de su explotación dentro del modo de producción capitalista sino, también y más originariamente, a la desintegración cultural y al desarraigo de esas masas humanas que habían perdido toda conexión con antiguas formas de vivir y de trabajar dentro de las cuales el sentido de la existencia estaba institucionalmente regulado y protegido, antes de que el modo industrial y fabril de producción arrasara con todo ello.

Tal vez el movimiento obrero de estirpe marxista perdió paulatinamente toda conciencia de semejante pérdida e, imbuido enteramente en la lógica del modo de vida implantado por el sistema industrial-capitalista, no podía concebir ningún tipo de emancipación que no fuera ella misma de factura también meramente económica; esta tesis es formulada por el profesor Juan Bautista Fuentes. “[...] la nueva forma industrial de producción introducirá en efecto una transformación tal en la vida social, tanto en las formas sociales de organización del trabajo como en las del uso de sus productos, que inevitablemente comportará un nuevo tipo de abstracción reductora económico-técnica de dicha vida social que resulta ya incomparable con cualquier otra situación histórica pretérita. Las operaciones mismas técnicas, ya tecnológicas, del trabajo industrial, dadas en los nuevos «paisajes» o morfologías culturales que ellas inevitablemente generan y requieren (de entrada la fábrica, frente al antiguo taller), conllevarán un creciente automatismo social en dichas operaciones que tenderá inevitablemente a resquebrajar los lazos sociales comunitarios que todavía antes vinculaban en las tareas laborales a los antiguos artesanos o menestrales, generando con ello y de paso el espejismo creciente entre los nuevos trabajadores de ir concibiendo sus demandas reivindicativas en unos términos ellos mismos cada vez ya más sólo económicos abstractos, en vez de comunitarios –olvidando que es la disolución de su condición comunitaria laboral lo que está comportando la nueva forma de producción, y que una organización meramente económico-técnica más perfecta del trabajo no comporta por sí misma la reparación de dicha disolución”<sup>927</sup>. Pudiera ser, por lo tanto, que los trabajadores y los sectores populares, principales víctimas históricas de esta gran metamorfosis industrial, hubiesen terminado ellos mismos imbuidos de lógica economicista, siendo así que en sus reivindicaciones habrían acabado sucumbiendo, en buena medida, a ese espíritu que sólo puede concebir el desastre en el que viven en términos, a su vez, estricta y puramente económicos.

---

<sup>927</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 127.

Creemos oportuno traer a colación, en este momento de la exposición, a Paul Lafargue, ya que éste recriminó al movimiento obrero precisamente su afán por reproducir la misma religiosidad de sus verdugos, por reclamar el derecho al trabajo, más y más trabajo, cuando su principal vindicación habría de ser la del derecho a pararse, el derecho a no agotarse, el derecho a no *exprimir todo el tiempo de la vida en el proceso laboral*. “Los talleres modernos se han convertido en casas ideales de corrección; en ellas se encierran las masas obreras y se condena, no sólo a los hombres, sino a las mujeres y a los niños, al trabajo forzado de doce y catorce horas diarias. ¡Y decir que los hijos de los héroes de la Revolución se han dejado degradar por la religión del trabajo hasta el punto de aceptar, en 1848, como una conquista revolucionaria, la ley que limitaba el trabajo en las fábricas a doce horas por día! Proclamaban como un principio revolucionario el derecho al trabajo. ¡Vergüenza para el proletariado francés! ¡Solamente esclavos podían ser capaces de semejante bajeza!”<sup>928</sup>. Lo que Lafargue trataba de mostrar era que, en efecto, el “dogma del trabajo” acabó inoculándose incluso en las conciencias de aquéllos que no son sino las principales víctimas del moderno industrialismo, a saber, las masas proletarias. “Una extraña pasión invade a las clases obreras de los países en que reina la civilización capitalista; una pasión que en la sociedad moderna tiene por consecuencia las miserias individuales y sociales que desde hace siglos torturan a la triste Humanidad. Esa pasión es el amor al trabajo, el furibundo frenesí del trabajo, llevado hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de su progenitura. En vez de reaccionar contra esa aberración mental, los curas, los economistas y los moralistas han sacrosantificado el trabajo”<sup>929</sup>.

En ese sentido, también el propio Polanyi advierte que ese *vacío cultural* no puede ser compensado con una vida limitada a la satisfacción de las necesidades económicas básicas. “Sin embargo, algunos de quienes convendrían plenamente en que la vida en un vacío cultural no es vida en absoluto parecen esperar que las necesidades económicas llenen automáticamente ese vacío y hagan aparecer a la vida digna de ser vivida bajo cualesquiera condiciones. Este supuesto se ve claramente refutado por el resultado de la investigación antropológica”<sup>930</sup>. En este texto resuena, de alguna manera, aquel Marx que hablaba del reino de la necesidad y del reino de la libertad. En ese sentido, Polanyi no podría sino estar de acuerdo con ese texto de *El Capital*, ya que para el pensador

---

<sup>928</sup>Lafargue, P.: *El derecho a la pereza*, Fundamentos, Madrid, 1998, p. 122

<sup>929</sup>Ibíd. p. 117.

<sup>930</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 216.



austrohúngaro la vida digna de ser vivida es aquélla que se da, efectivamente, más allá del expediente de la pura satisfacción de la necesidad material, más allá del intercambio metabólico con el entorno natural y con los otros hombres.

Y aquí vuelve a sobresalir la figura de Robert Owen. Polanyi percibe la fina mirada de este filósofo social que supo aprehender lo que realmente estaba desmoronándose ante sus ojos. “Robert Owen fue el primero en percibir que un nuevo mundo estaba sepultando al viejo. La máquina exigía alteraciones en los detalles de la vida diaria, como la existencia comunal. Sintió no sólo la bendición de un crecimiento explosivo de la capacidad de producir, sino también su potencial para convertirse en un don odioso a menos que el impacto de una vida hecha para la máquina fuese absorbido por nuevos modelos de asentamiento y hábitat, nuevos lugares de trabajo, nuevas relaciones entre los sexos, nuevas formas de ocio, e incluso de indumentaria, y a todo ello dedicó su atención personal [...] Lo mismo hicieron los socialistas utópicos, anticipar la amenaza de un desarrollo cultural, que un siglo después se hizo general en todo el mundo, como una fragmentación del hombre, una normalización del esfuerzo, una supremacía del mecanismo sobre el organismo y de la organización sobre la espontaneidad”<sup>931</sup>. Lo que hace de Owen un socialista y no un mero romántico es, además de su intento de llevar las ideas de reforma a la práctica, su posición en torno al problema mismo de la industria, ya que entendía que no era posible volver atrás, a ese viejo mundo pre-maquinista sepultado para siempre. Él era socialista porque pudo entrever que el origen de las malogradas vidas de los hombres dentro del sistema industrial era eminentemente de tipo social; esto es, una mejora sustancial en la legislación fabril y en la ordenación y organización de las formas de trabajo conduciría a una vida más digna para los trabajadores de la industria moderna. Había de proyectarse, en suma, una reorganización política, moral y social de la vida industrial.

Pero, al margen de todo ello, lo que a Polanyi más le interesa destacar del pensamiento de Owen es su *enfoque social total*, es decir, su manera de abordar el problema de la vida de las gentes comunes en el nuevo sistema industrial no como un mero problema de salarios, de insuficiencia económico-cuantitativa, sino como un problema de degradación social y cultural que afecta a todas las dimensiones de la vida humana. Y resulta muy interesante escuchar aquí la voz del propio Owen, en un pasaje en el precisamente describe las consecuencias de la revolución industrial para los niños de los

---

<sup>931</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 65.

distritos fabriles, niños de siete u ocho años enviados por sus propios padres a trabajar doce o trece horas, en verano y en invierno, a cualquier hora del día y de la noche y en las peores condiciones ambientales imaginables. “Hoy día los niños deben trabajar incesantemente para ganarse la mera subsistencia: no se les ha acostumbrado a diversiones inocentes, sanas e inteligentes; no se les concede tiempo libre, si es que antes estaban acostumbrados a ello. No saben lo que es el esparcimiento, sólo el cese del trabajo. Están rodeados de otros niños en las mismas circunstancias, y así, al pasar de la niñez a la juventud, poco a poco se inician, especialmente los hombres, pero a menudo también las mujeres, en los seductores placeres de la droga y la embriaguez; para esto les ha preparado el duro trabajo diario, la falta de mejores costumbres y el vacío total de sus mentes”<sup>932</sup>. Textos como éste son los que Polanyi había de tener muy presentes a la hora de asimilar la lectura del reformador inglés. En efecto, en un pasaje como el que acabamos de leer se trasluce una visión de la degradación del trabajo infantil que va más allá de lo estrictamente monetario. Para Owen, en efecto, se trata de una explotación que conduce a la desintegración de la personalidad de los jóvenes, a su degeneración moral, a su indigencia intelectual y emocional.

La historiografía liberal, no obstante, lanzó su embate revisionista en la segunda mitad del siglo XX, arremetiendo contra lo que consideraban una “mítica” concepción de aquél período, arraigada popularmente y aceptada académicamente, y que no habría dejado comprender la verdadera mejora en el nivel de vida de las masas trabajadoras.

En 1956 la Universidad de Chicago publica *Capitalism and the Historians*, obra en la que aparecen trabajos de Ashton, Hayek, Hartwell o Jouvenel. El propio Hayek escribía en dicho volumen: “Existe, sin embargo, un mito de primer orden que ha contribuido más que ningún otro a desacreditar el sistema económico al que debemos nuestra civilización actual y al que está dedicado el presente volumen. Se trata de la leyenda según la cual la situación de las clases trabajadoras empeoró como consecuencia de la implantación del «capitalismo» (o del «sistema fabril o industrial») ¿Quién no ha oído hablar de los «horrores del capitalismo inicial» y no ha sacado la impresión de que la aparición de este sistema trajo nueva e indecible miseria a extensas capas de población que hasta entonces estaban relativamente satisfechas y vivían con desahogo? [...] La difundida repulsa emocional contra el «capitalismo» se halla estrechamente ligada a la creencia de que el indiscutible aumento de riqueza producido por el orden competitivo

---

<sup>932</sup>Extraído de Morton, A. L.: *Vida e ideas de Robert Owen*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 83

se consiguió al precio de un deterioro del nivel de vida de las capas sociales más débiles”<sup>933</sup>. Estos autores pretenden en ese momento desmitificar la, según ellos, fementida “leyenda negra” del capitalismo inicial. Argumentan que el nivel de vida de las clases populares, a pesar de los altibajos cíclicos, nunca dejó de crecer. La producción masiva de mercancías baratas, el incremento demográfico y otros macroindicadores son alegados para tratar de combatir esa percepción meramente emocional y poetizada que no supo apreciar el crecimiento permanente del bienestar de las masas.

### 10.3 Quizás haya un “Marx polanyiano”

Bien es cierto, como ya tuvimos ocasión de ver en un epígrafe anterior, que elementos teóricos de mecanicismo, determinismo y economicismo configuraron buena parte de esa constelación de pensamientos marxistas de principios de siglo para los cuales las relaciones de producción y el desarrollo de las fuerzas productivas representaban la clave de bóveda de una explicación totalmente científica de la esencia y evolución de toda sociedad humana. Kostas Papaioannou afirmó, en ese sentido, que una suerte de “apoteosis de las fuerzas productivas” constituye, de hecho, la matriz germinal de toda la filosofía marxista. “Ahora sabemos que la doctrina que eleva las fuerzas productivas a la categoría de demiurgo de la historia no se puede reducir a unas cuantas fórmulas económicas o sociológicas. En lo sucesivo queda claro que esas fórmulas tienen un origen que no es ni puramente económico ni sociológico. En la medida en que estamos en posibilidad de reconstruir su biografía espiritual, vemos detrás del lenguaje del Marx economista, sociólogo y teórico del proletariado un contenido de pensamiento que exigió cierta elaboración filosófica, una visión del mundo que rebasa considerablemente el campo de la teoría económica y social. Pues esas fuerzas productivas, cuyo desarrollo forma, en la concepción llamada materialista de la historia, la trama del devenir universal, no son para Marx fuerzas puramente económicas, parciales por naturaleza: son las propias “fuerzas esenciales” del hombre; y se trata de conocerlas como tales”<sup>934</sup>. Porque el marxismo no es una mera teoría sociológica o económica, sino toda una

---

<sup>933</sup>Hayek, F.: “Historia y política”, en *El capitalismo y los historiadores*, Madrid, Unión Editorial, 1997, p. 20.

<sup>934</sup>Papaioannou, K.: *De Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991, p. 35.

cosmovisión y una visión del hombre que germina a partir de una suerte de “ontología de las fuerzas productivas”.

Desde esta perspectiva, habríamos de comprender el marxismo como una cosmovisión que se fundamenta, en último término, en una absolutización axiológica y ontológica del trabajo y de la producción. “Vale decir que, antes de ser una interpretación económica de la historia, el marxismo es esencialmente una *filosofía* cuyo propósito consiste en definir el estatuto, por decirlo así, ontológico, de la vida productiva del hombre, de hacer evidente el hecho primordial de que la actividad económica no es para el hombre algo exterior, sino la *esencia* misma de su ser. La soberanía de las fuerzas productivas que postula el materialismo dialéctico no viene a coronar investigaciones concretas ni a sistematizar sus resultados, sino que traduce al lenguaje de la sociología preocupaciones axiológicas, incluso soteriológicas, anteriores y exteriores, si no es que ajenas, a la ciencia propiamente dicha. En pocas palabras, el predominio de la economía, la prioridad de la técnica y la idea exclusiva que Marx tiene de la industria no obedecen a un simple primado causal, discutible por necesidad. Todos los planteamientos fundamentales de la sociología marxista se subordinan a una filosofía que los rebasa *presbeia kai dynamei*, que al mismo tiempo es anterior a ellos en el tiempo y superior en dignidad. Su centro es cierta concepción filosófica de la “esencia verdadera” del hombre que basa toda una manera de “interpretar” y de “revolucionar” al mundo en la decisión de considerar el trabajo, la transformación activa de la naturaleza, la reconstrucción técnica de la materia, como actividad por excelencia, como actividad *esencial* del género humano”<sup>935</sup>. Si hemos presentado estas largas citas de Papaioannou es porque resultan sumamente interesantes para situar el problema que estamos tratando de recorrer.

El hombre sólo se realizaría objetivamente como hombre en la producción de su existencia material, en el trabajo. Marx y Engels lo afirmaban taxativamente en el primer capítulo de *La ideología alemana*, en célebres palabras. “Los individuos son tal y como manifiestan su vida. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción”<sup>936</sup>. El verdadero ser para sí del género humano, superada toda enajenación, cristalizaría en la apoteosis plena del *homo faber*.

---

<sup>935</sup>Ibíd.

<sup>936</sup>Marx, K.; Engels, F.: *Escritos sobre materialismo histórico*, Alianza, Madrid, 2012, p. 44.

El siglo XIX había transformado radicalmente la representación del trabajo humano, que pasó a convertirse en la actividad creadora por antonomasia. Y se puede llegar a entender que para Marx, en el *trabajo*, se cumplía y realizaba la esencia del hombre. “El trabajo es la esencia del hombre porque la historia demuestra que el hombre se ha convertido en lo que es gracias al trabajo [...] El hombre sólo puede existir trabajando, esto es –y aquí Marx está retomando el esquema hegeliano–, creando artificio, sustituyendo lo natural por sus propias obras. Y el planteamiento aun va más allá: el hombre sólo alcanza su plenitud cuando imprime a toda cosa la marca de su humanidad. Incluso el acto acaso más natural, la procreación, es para Marx humano y, en cuanto tal, trabajo. El fin último de la historia no es pues un Espíritu que se conoce a sí mismo sino un hombre que ha humanizado todo lo natural [...] Marx lleva el humanismo tecnológico que apuntara Bacon a un punto culminante”<sup>937</sup>. Resultaría tal vez, no obstante, demasiado endeble pretender argumentar que Marx postuló una absolutización de la relación técnica del hombre con el mundo o que su concepción de la historia se fundamentara en un rudo determinismo tecnológico.

Porque, y señalando ahora una enmienda a las tesis expuestas, en realidad puede que sea muy distinto decir que la especie humana se configura a sí misma como algo distinto del mundo animal *porque trabaja*, situando el problema en el plano general de la antropogénesis, a decir que su entera vida social y espiritual ha de estar imbuida por completo en la esfera de la producción. El propio Engels destaca, en efecto, el papel primordial desempeñado por el *trabajo* en el proceso de la antropogénesis: “Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre”<sup>938</sup>. Es indudable que el *trabajo* es una categoría axial en la concepción antropológica de Marx, y que “la mano que trabaja” fue quizás el principal acicate de la hominización<sup>939</sup>; pero también parece quedar claro que Marx denuncia en un plano político-moral la *completa determinación de la vida humana* por los imperativos de un modo de producción, el capitalista, cuya tendencia inmanente es la de subsumir *todo* el tiempo de la vida del trabajador en la producción.

En ese sentido, hemos de leer atentamente textos como el que sigue: “Ni qué decir tiene, por de pronto, que el obrero a lo largo de su vida *no es otra cosa que fuerza de trabajo*,

---

<sup>937</sup>Méda, D.: *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998, p. 82.

<sup>938</sup>Engels, F.: *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Ayuso, Madrid, 1981, p. 59.

<sup>939</sup>Mondolfo, R.: *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

y que en consecuencia *todo su tiempo disponible* es, según la naturaleza y el derecho, *tiempo de trabajo*, perteneciente por tanto a la *autovalorización del capital*”<sup>940</sup>. Un modo de producción cuya legalidad inmanente no es otra cosa que la valorización creciente del capital, tiene como efecto antropológico la conversión de la vida real de los hombres en tiempo dedicado puramente a dicha valorización: tiempo exprimido la mitad del día en el centro de trabajo y tiempo que, en la otra mitad vital, simplemente se destina a recuperar las energías que han de volver a ser exprimidas pocas horas después. Y ese proceso recorre y determina todas las dimensiones de su vida espiritual, familiar y social.

Son las dimensiones no-económicas de la vida real de los hombres, mujeres y niños las que van quedando aniquiladas por las necesidades inherentes del capital. Y Marx tiene plena conciencia de ello cuando afirma que, si el propio *capital* hablase diría: “Tiempo para la educación humana, para el desenvolvimiento intelectual, para el desempeño de funciones sociales, para el trato social, para el libre juego de las fuerzas vitales físicas y espirituales, e incluso para santificar el domingo –y esto en el país de los celosos guardadores del descanso dominical–, ¡puras *pamplinas!*”<sup>941</sup>. La irresistible tendencia estructural del capital, más allá de la buena o mala voluntad de los capitalistas concretos, es extraer todo el rendimiento posible de la fuerza de trabajo, absorber de ésta la mayor cantidad posible de tiempo. “Pero en su desmesurado y ciego impulso, en su hambruna canina de plustrabajo, el capital *no sólo* transgrede *los límites morales, sino también las barreras máximas puramente físicas de la jornada laboral*. Usurpa el tiempo necesario para el crecimiento, el desarrollo y el mantenimiento de la salud corporal. Roba el tiempo que se requiere para el consumo de aire fresco y luz del sol. Escamotea tiempo de las comidas y, cuando puede, las incorpora al proceso de producción mismo, de tal manera que al obrero se le echa comida como si él fuera un medio de producción más, como a la caldera carbón y a la maquinaria grasa o aceite [...] El capital no pregunta por la *duración de la vida de la fuerza de trabajo*. Lo que le interesa es únicamente qué máximo de fuerza de trabajo se puede movilizar en una jornada laboral. Alcanza este objetivo *reduciendo la duración de la fuerza de trabajo*, así como un agricultor codicioso obtiene del suelo un rendimiento acrecentado

---

<sup>940</sup>Marx, K.; Engels, F.: *El capital. Crítica de la economía política. Libro I*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1975, p. 319.

<sup>941</sup>Ibíd.

aniquilando su fertilidad”<sup>942</sup>. Esa fuerza de trabajo, esa carne humana puesta a trabajar sin descanso, esos sacos de proteínas en movimiento que se exprimen al máximo para extraer de ellos todo el valor posible, todo el rendimiento factible, son hombres y mujeres cuyo tiempo de vida está enteramente subordinado a la producción, esto es, a la creciente valorización ampliada del capital. Pero es el capital el que trata a los hombres como sacos de proteínas, y es Marx el que denuncia que, al ser así tratados, su tiempo real de vida es reducido a la pura inmanencia de trabajo embrutecido.

Podría argumentarse que Marx concentra únicamente su crítica en la explotación económica cuantitativa de los obreros (en la cantidad de plus-trabajo que el capital les roba), pero resulta evidente leyendo las páginas del capítulo “La jornada laboral” en *Das Kapital* que allí también se habla de la desintegración moral de los trabajadores, de su desarraigo familiar, de su embotamiento espiritual, de su miseria cultural. Parece, pues, que cuando Marx habla de un “horror civilizado del exceso de trabajo”<sup>943</sup> quiere señalar con ello que los hombres sometidos a este modo de producción son hombres atrofiados culturalmente, corroídos física y espiritualmente.

Podemos recordar un importante y archiconocido párrafo. “En realidad, el reino de la libertad empieza allí donde se acaba el trabajo determinado por la necesidad y la finalidad externa; por tanto, conforme a la naturaleza de la cosa, queda más allá de la esfera de la producción material propiamente dicha”<sup>944</sup>. Toda formación social se reproduce a través de un cierto metabolismo con la naturaleza ejecutado por unas fuerzas productivas que establecen en dicha ejecución unas determinadas relaciones de producción; y ese trabajo social está determinado por la necesidad, por la ineludible necesidad de reproducir materialmente la vida. Pero más allá de esa esfera aparece otra muy distinta, en la que el hombre no está encadenado a su mera reproducción. “Más allá del mismo [del reino de la necesidad] comienza el desarrollo de las fuerzas humanas que figura como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, el cual sólo puede prosperar sobre la base de ese reino de la necesidad. La condición fundamental es la reducción de la jornada laboral”<sup>945</sup>. ¿Qué reino de la libertad puede haber, empero, en una sociedad cada vez más reducida sólo a mercado, cada vez más permeada en *todos* sus ámbitos por un aparato tecno-económico en hipertrófico crecimiento? Una sociedad que, en efecto,

---

<sup>942</sup>Ibíd.

<sup>943</sup>Ibíd. p. 283.

<sup>944</sup>Marx, K.: *El capital. Crítica de la economía política. Libro III, Tomo III*, Akal, Madrid, 2000, p. 272.

<sup>945</sup>Ibíd. p. 273.

cada vez se muestra más ocupada sólo en alimentar y reproducir dicho aparato no puede sino ver desmoronarse los resortes de toda vida comunitaria digna de ser vivida.

Polanyi, como Robert Owen antes, percibió que dicho desmoronamiento no puede ni debe reducirse sólo a explotación económica, pues con ello perderíamos el horizonte de la desintegración cultural de las comunidades humanas arrasadas por el sistema industrial capitalista. Es lo que podemos leer, de manera nítida, como veremos más adelante retomando esta problemática, en el decisivo capítulo de *La gran transformación* titulado “Habitación contra mejoramiento”. Nosotros postulamos ahora, en cualquier caso, que no parece legítimo adscribir a Marx una absoluta miopía economicista que desatendiese dicho desmoronamiento cultural de los obreros sobreexplotados.

No parece que Marx sucumbiera, por lo tanto, a dicho “desciframiento economicista y productivista” de la realidad humana. Por ello, resulta más que imprescindible traer a colación algunos de los pasajes del capítulo “La jornada de trabajo”, como mencionábamos hace un momento, capítulo que constituye una de las piezas más relevantes, creemos, dentro de la obra marxiana.

Y, antes que nada, resulta crucial comprender qué significa, dentro del régimen capitalista de producción, la tensión estructural por medio de la cual el capital tiende, de manera inmanente, a prolongar e intensificar la explotación de la fuerza de trabajo. Y entender, de igual modo, que los límites más allá de los cuales la vida humana comienza a sufrir una quiebra lacerante no se comprenden, dentro de la propia exposición de Marx, como límites puramente económicos sino que dichos límites nos hablan de la desintegración moral de las personas así explotadas. “[...] la jornada de trabajo tropieza con un *límite máximo*, del cual no puede pasar. Este límite máximo se determina de un doble modo. De una parte, por la *limitación física de la fuerza de trabajo*. Durante un día natural de 24 horas, el hombre sólo puede desplegar una determinada cantidad de fuerzas. Un caballo, por ejemplo, sólo puede trabajar, un día con otro, 8 horas. Durante una parte del día, las energías necesitan descansar, dormir; otra parte del día la dedica el hombre forzosamente a satisfacer otras necesidades físicas, a alimentarse, a lavarse, a vestirse etc. Aparte de este *límite puramente físico*, la prolongación de la jornada de trabajo tropieza con ciertas *fronteras de carácter moral*. El obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales cuyo número y extensión



dependen del nivel general de cultura”<sup>946</sup>. Necesidades espirituales y sociales. Parece evidente que no cabe hablar, en este contexto, de un desciframiento puramente económico o productivista de la existencia humana pues la explotación, a pesar de todo, no emerge como mera extracción físico-energética. Por el contrario, al obrero le es sustraído su ser social, un ser que no es reductivamente económico sino que, en todo caso, hay unas relaciones de producción que lo están reduciendo a mero reservorio de proteínas del que extraer el máximo rendimiento productivo posible. No podemos hablar, por lo tanto, de una reconciliación de la obra marxiana con el propio sistema al que trata de criticar.

En este sentido, Marx llega a usar imágenes muy plásticas en su exposición a la hora de formular esa *sustracción* y *succión* de tiempo vital que el capital ejerce sobre los trabajadores cuando compra y utiliza su fuerza de trabajo. “Y el capital no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía, de absorber con su parte *constante*, los medios de producción, la mayor parte posible de trabajo excedente. El capital es trabajo muerto que no sabe alimentarse, como los vampiros, más que chupando trabajo vivo, y que vive más cuanto más trabajo vivo chupa. El tiempo durante el cual trabaja el obrero es el tiempo durante el que el capitalista *consume* la fuerza de trabajo que compró. Y el obrero que emplea para sí su tiempo disponible roba al capitalista”<sup>947</sup>. La tendencia del capital a usar durante la mayor cantidad posible de tiempo (y con la mayor intensidad posible) esa peculiar mercancía que Polanyi llamará ficticia, esa tendencia, decíamos, supone *disponer del tiempo de vida del obrero*; un tiempo que no es él mismo económico, sino personal, social o espiritual.

Esa peculiar mercancía llamada fuerza de trabajo es denominada “ficticia” por Polanyi precisamente porque su uso y explotación como tal mercancía nos sumerge en un espejismo, a saber, ese que nos hace olvidar que el trabajo, lejos de ser una mercancía más que se compra y se vende sin mayores consecuencias es, por el contrario, la personalidad íntegra de los hombres. En ese sentido, dice Marx: “Entendemos por *capacidad o fuerza de trabajo* el conjunto de las condiciones físicas y espirituales que se dan en la corporeidad, en la personalidad viviente de un hombre y que éste pone en acción al producir valores de uso de cualquier clase”<sup>948</sup>. La mercantilización brutal de la

---

<sup>946</sup>Marx, K.; Engels, F.: *El capital I*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 178.

<sup>947</sup>Ibíd. p. 179.

<sup>948</sup>Ibíd. p. 121.

fuerza laboral supone un desmoronamiento de la integridad personal que va inherente a dicha fuerza.

En el capítulo “Maquinaria y gran industria” Marx nos habla también de cómo el desarrollo creciente del maquinismo industrial tiene un efecto importante en la composición de la explotación del trabajo humano. En efecto, la maquinaria, al ir permitiendo en muchos sectores industriales prescindir de la fuerza bruta de la musculatura humana, abre una nueva configuración de explotación que acaba trastocando todos los tejidos antropológicos, entre los cuales ha de destacarse, cómo no, la comunidad doméstica o familiar. Hablamos del trabajo de los niños y de las mujeres. “La maquinaria, al hacer inútil la fuerza del músculo, *permite* emplear *obreros sin fuerza muscular* o sin un desarrollo físico concreto, que posean, en cambio, una gran flexibilidad en sus miembros. *El trabajo de la mujer y del niño* fue, por tanto, el primer grito de la aplicación *capitalista* de la maquinaria. De este modo, aquel instrumento gigantesco creado para eliminar trabajo y obreros, se convertía inmediatamente en medio de *multiplicación del número de asalariados*, colocando a todos los individuos de la familia obrera, sin distinción de edad ni sexo, bajo la dependencia inmediata del capital. Los trabajos forzados al servicio del capitalista vinieron a invadir y usurpar, no sólo el lugar reservado a los juegos infantiles, sino también el puesto de trabajo libre dentro de la esfera doméstica y a romper con las barreras morales, invadiendo la órbita reservada incluso al mismo hogar”<sup>949</sup>. No podría decirse, a la luz de textos como éste, que Marx manejara un concepto de explotación estrechamente economicista, toda vez que esa “invasión y usurpación” que el capital hace de la vida entera de los miembros de la familia obrera supone un descuartizamiento de todos los lazos comunitarios que de suyo no son económicos; hablamos, por ejemplo, de la infancia o del ámbito de la intimidad de los lazos de la familia, todos ellos triturados y absorbidos por el tiempo del capital. “Según la antropología capitalista, la edad infantil terminaba a los 10 años o, a lo sumo, a los 11”<sup>950</sup>. Con este brutal sarcasmo expresa Marx el proceso de desintegración moral y cultural que el capitalismo estaba infringiendo a las familias trabajadoras.

Hay numerosos pasajes de *Das Kapital*, del Marx maduro, que corroboran lo que aquí queremos establecer. Escuchemos de nuevo: “[...] el obrero no es, desde que nace hasta que muere, *más que fuerza de trabajo*; por tanto, *todo su tiempo disponible* es, por obra

---

<sup>949</sup>Ibíd. p. 323.

<sup>950</sup>Ibíd. p. 221.

de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo* y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación*. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre para el trato social, para el libre juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo [...] ¡todo una pura pamema!”<sup>951</sup>. El tiempo de vida de los hombres *proletarizados*, su tiempo para la familia, para el descanso, para el disfrute de las relaciones sociales, para su crecimiento espiritual, incluso su tiempo para la religión, dice Marx, va quedando mermado y anegado. Todo ese tiempo es tiempo robado por el capital.

Marx llega a comentar, en nota a pie de página, cómo las obreras inglesas habían llegado a no tener siquiera tiempo para dar el pecho a sus hijos. Y si esa acción eminentemente antropológica, el amamantamiento de los hijos, no es para el capital más que un momento más de la reproducción de la mano de obra, es Marx el que lo denuncia, criticando amargamente que toda la vida de los hombres pase a ser una pura disposición del capital. Si, con el desarrollo del modo capitalista de producción, todas las relaciones humanas quedan cortadas a la escala del puro material humano listo para su explotación, no es el propio Marx el que pierde de vista todas las relaciones humanas no económicas que con ello van desmoronándose. La depauperación emerge como fenómeno no reducido a lo económico, sino como fenómeno que, sin dejar de estar obviamente relacionado con la explotación física impuesta en unas condiciones materiales de vida que rozan el embrutecimiento animal, no por ello deja de constituir un proceso que conlleva la *corrosión moral y cultural* de las masas obreras.

Y lo anterior nunca dejó de ser percibido por Marx, ya desde los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, en los cuales el joven Karl esbozaba esta percepción. “La producción produce al hombre no sólo como *mercancía, mercancía humana*, hombre determinado como mercancía; lo produce, de acuerdo con esta determinación, como un ser *deshumanizado* tanto física como *espiritualmente*”<sup>952</sup>. La deformación moral del hombre reducido a mercancía es de una cualidad no esencialmente económica, no sólo económica. Es el propio capital el que roba todo el tiempo del ser social del hombre, que se ve así reducido a la más roma condición de animal de carga. “[...] la Economía Política sólo conoce al obrero en cuanto animal de trabajo, como una bestia reducida a las más estrictas necesidades vitales [...] Para cultivarse espiritualmente con mayor

---

<sup>951</sup>Ibíd. p. 207.

<sup>952</sup>Marx, K.: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2010, p. 123.

libertad, un pueblo necesita estar exento de la esclavitud de sus propias necesidades corporales, no ser ya sirvo del cuerpo. Se necesita. Pues, que ante todo le quede *tiempo* para *poder* crear y gozar espiritualmente”<sup>953</sup>. Y ese tiempo que el capital sustrae al obrero es tiempo de vida no económico, y creemos que Marx así lo entendió siempre. Polanyi, en un mismo texto, arremete contra el determinismo tecnológico y economicista del marxismo, y contra las teorías de la evolución histórica que de semejantes presupuestos se desprenden, pero añade que semejante determinismo es más difícilmente imputable al propio Marx<sup>954</sup>. Es por eso que cabe la posibilidad de descubrir un Marx no cegado por el economicismo, un Marx que supo entender que el descalabro social de la moderna sociedad capitalista no venía definido *únicamente* por una merma económica o una insuficiente retribución salarial; en efecto, y utilizando un premeditado anacronismo, podemos concluir que el propio Marx esboza “pasajes polanyianos”, y que a lo largo de la obra marxiana descubrimos “descripciones polanyianas” de esa descomposición cultural, antropológica y espiritual que sufría el mundo de los hombres bajo la rueda del sistema capitalista. Como veremos más adelante, Polanyi saludó explícitamente la edición de los textos inéditos del joven Marx, pero hemos visto que también la obra de madurez de éste se halla jalonada de imágenes de la explotación de los hombres que incidían sin duda en el proceso más amplio de la descomposición cultural. “*También* explotación, pero no *sólo*”, como titularemos un epígrafe posterior de esta investigación, en el que ahondaremos en esta específica problemática. Por supuesto, Polanyi incidió mucho más en el “no *sólo*”, eso es innegable, y ello constituye una diferencia muy notable y sustancial con respecto al grueso del pensamiento marxiano. Pero, a pesar de todo, creemos que Marx tampoco ignoró absolutamente esa dimensión antropológica de la catástrofe.

---

<sup>953</sup>Ibíd. p. 61

<sup>954</sup>Polanyi, K.: [1949] “La historia económica y el problema de la libertad”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 346.

## **11. El fracaso de la utopía liberal**

El fracaso del proyecto secular del liberalismo es el punto de partida de la reflexión polanyiana, es cierto; no obstante, no debe ignorarse que una utopía derruida no deja de tener durante mucho tiempo importantísimas consecuencias sociales y notables efectos antropológicos. Al igual que hablábamos de la eficacia real de una ficción, cuando describíamos la constitución histórica de las “mercancías ficticias”, hemos de comprender ahora que la utopía de la civilización del mercado, a pesar de entrar en barrena en las primeras décadas del siglo XX, ha de ser entendida como el lugar esencial de disputa y conocimiento de lo que había sido y habría de ser el devenir de la civilización europea. Los desastres que habían ido sucediéndose, la explotación de las masas trabajadoras, la desintegración cultural, la colonización despiadada de los pueblos no europeos, la gran guerra europea, el ascenso de los fascismos, todo ello, había de ser aprehendido en el interior de una sociedad que quiso ser sociedad de mercado. Éste proyecto era utópico, pero llegó a plasmarse históricamente durante décadas. Es cierto, y esto es importante, que dicha plasmación no fue total y perfecta, porque la sociedad se defendió; en efecto, nunca llegó a efectuarse una mercantilización plena de la realidad social y espiritual de las formas de vida, pero a pesar de la evitación de dicha plenitud la mercantilización avanzada produjo una serie de nefastas consecuencias antropológicas y políticas. Es en estas consecuencias en donde incide el pensamiento de Karl Polanyi.

### **11.1 Doble movimiento en el devenir de la civilización decimonónica**

Hemos de comenzar diciendo que la noción de “doble movimiento” es de una importancia capital a la hora de aprehender la textura de la interpretación polanyiana de los procesos históricos constitutivos de las modernas sociedades industriales. En efecto, los desarrollos institucionales vertebrados en torno al mecanismo de los mercados formadores de precios, que cada vez fueron organizando de una manera más extensiva e intensiva todos los resortes de la vida social, fueron contrarrestados o, al menos, ralentizados por efecto de distintas fuerzas que se oponían de un modo u otro, y con mayor o menor consciencia, a dichos procesos de mercantilización exhaustiva. “La historia del siglo XIX fue así el resultado de un movimiento doble: la extensión de la organización del mercado en lo referente a las mercancías genuinas se vio acompañada

por su restricción en lo referente a las mercancías ficticias. Mientras que los mercados crecieron por toda la faz del globo y la cantidad de los bienes involucrados creció hasta alcanzar proporciones increíbles, una red de medidas y políticas se integraba en instituciones poderosas, destinadas a frenar la acción del mercado en relación con la mano de obra, la tierra y el dinero [que son, precisamente, las tres “mercancías ficticias” tematizadas Polanyi] Mientras que la organización de los mercados mundiales de mercancías, los mercados mundiales de capital y los mercados mundiales de dinero daban un impulso nunca antes visto al mecanismo de los mercados bajo la égida del patrón oro, surgía al mismo tiempo un movimiento profundamente arraigado para resistir los perniciosos efectos de una economía controlada por el mercado. La sociedad se protegía contra los peligros inherentes a un sistema de mercado autorregulado [...]”<sup>955</sup>. La sociedad, en el preciso momento en el que el mecanismo del mercado empezaba a extender su dominio y su radio de acción hasta el nervio mismo de la comunidad humana, esto es, hasta el ámbito del proceso del trabajo, en ese preciso momento, decimos, la sociedad tuvo que inventar dispositivos y configurar instituciones que restringían precisamente ese avance irrestricto del mecanismo del mercado<sup>956</sup>.

Polanyi partía de una premisa, a saber, que la implantación de un mercado de mano de obra enteramente *libre* suponía una profunda dislocación social, un quebranto de la norma antropológica que había regido en prácticamente todas las sociedades históricas estudiadas y conocidas. “La sociedad del siglo XVIII se resistió inconscientemente a todo intento de convertirla en un mero apéndice del mercado. No podía concebirse ninguna economía de mercado que no incluyera un mercado de mano de obra; pero el establecimiento de tal mercado, sobre todo en la civilización rural de Inglaterra, implicaba nada menos que la destrucción total de la urdimbre tradicional de la sociedad. Durante el periodo más activo de la Revolución industrial, de 1795 a 1834, la Ley de Speenhamland impedía la creación de un mercado de mano de obra en Inglaterra [...] En efecto, el mercado de mano de obra fue el último de los mercados organizados bajo el nuevo sistema industrial, y este paso final sólo se dio cuando la economía de mercado estaba lista para empezar a operar, y cuando la ausencia de un mercado de mano de obra resultaba ya un mal mayor, incluso para la gente común, que las calamidades acompañantes de su introducción. En última instancia, el mercado de mano de obra libre resultaba benéfico para todos los involucrados, a pesar de los métodos inhumanos

---

<sup>955</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 127.

<sup>956</sup>Dale, G.: *Karl Polanyi: the limits of the market*, Polity, Cambridge, 2010.

empleados en su creación”<sup>957</sup>. Esa oposición a la mercantilización del trabajo humano provenía de distintos lugares del orden social; en un primer momento, como ya se ha apuntado en este trabajo, de las fuerzas conservadoras y reaccionarias que querían mantener su preeminencia en el antiguo orden social que se desmoronaba. “Al principio, la sociedad de mercado pudo aclimatarse porque se instaló en una formación social en la que todavía eran fuertes las tutelas tradicionales y las formas «orgánicas» de solidaridad: una sociedad de predominio rural, con vínculos familiares amplios y sólidos, y redes eficaces de protección cercana. Esta situación anterior a la llegada del mercado amortiguó sus potencialidades desestabilizadoras [...]”<sup>958</sup>. Ulteriormente la oposición creció de la mano del movimiento sindical más o menos organizado y también, evidentemente, a través de una resistencia de las capas populares que, a pesar de no estar todavía organizadas en estructuras sindicales, en muchos aspectos se resistían a aceptar las consecuencias de la implantación del mecanismo de mercado en sus formas de vida<sup>959</sup>.

En ese sentido, el historiador E.P Thompson, es su imprescindible y clásica obra *Costumbres en común*, aparecida en 1971, nos proponía casi un oxímoron a la hora de comprender la resistencia popular y consuetudinaria a los procesos de secularización mercantil. “De aquí una de las paradojas características del siglo: tenemos una cultura tradicional *rebelde*. No pocas veces, la cultura conservadora de la plebe se resiste, en nombre de la costumbre, a las racionalizaciones e innovaciones económicas (tales como el cercamiento de tierras, la disciplina de trabajo, los mercados de grano «libres» y no regulados) que pretenden imponer los gobernantes, los comerciantes o los patronos. La innovación es más evidente en la cúspide de la sociedad que en sus capas inferiores, pero, dado que esta innovación no es ningún proceso tecnológico-sociológico sin normas y neutral («modernización», «racionalización»), sino que es la innovación del proceso capitalista, la mayoría de las veces la plebe la experimenta bajo la forma de la explotación, o de la expropiación de derechos de usufructo acostumbrados, o la alteración violenta de pautas de trabajo y de ocio que para ella eran valiosas. Por consiguiente, la cultura plebeya es rebelde, pero su rebeldía es en defensa de la costumbre”<sup>960</sup>. A pesar de su concesión, dentro de la órbita marxista, al concepto de

---

<sup>957</sup>Polayi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 128.

<sup>958</sup>Castel, R.: *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 442.

<sup>959</sup>Tilly, C.; Tilly, L.; Tilly, R.: *El siglo rebelde, 1830-1930*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997.

<sup>960</sup>Thompson, E. P.: *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995, p. 22.

“explotación económica”, Thompson deja bien claro que la resistencia que emerge en las capas populares a dejarse fagocitar por relaciones puramente mercantiles se debe no tanto a una conciencia de estar siendo explotados desde un punto de vista exclusivamente económico, sino más primordialmente al hecho de experimentar una alteración en las pautas tradicionales y consuetudinarias de acceder a los recursos y al abastecimiento (y también, claro está, en las pautas organizativas del trabajo).

Dicho comportamiento de buena parte de las capas populares en el periodo estudiado por Thompson puede descifrarse a través de lo que él denomina “economía moral”. La lógica capitalista se vio retrasada en su implantación debido a las “resistencias conservadoras” (he aquí el presunto oxímoron que enunciábamos hace un momento) expresadas, por ejemplo, en los llamados “motines de subsistencias” en la Inglaterra del siglo XVIII<sup>961</sup>. Cuando los precios suben vertiginosamente debido a las inercias mercantiles, entran en juego pautas sociales vertebradas por esa economía moral en la cual el acceso a los abastos deja de funcionar siguiendo las reglas propias del mercado capitalista, para anteponer viejas nociones de “bien comunitario” o inveteradas protecciones consuetudinarias. “Es difícil imaginar los supuestos morales de otra configuración social. No nos es fácil concebir que pudo haber una época, dentro de una comunidad menor y más integrada, en que parecía «antinatural» que un hombre se beneficiara de otro, y cuando se daba por supuesto que, en momentos de escasez, los precios de estas «necesidades» debían permanecer al nivel acostumbrado, incluso aunque pudiera haber menos”<sup>962</sup>. Si la escasez de un producto básico para la subsistencia provocaba un aumento desmesurado de los precios, y en base a las terribles consecuencias que tal acontecimiento podría desatar, ese “natural proceso mercantil” quedaba bloqueado o neutralizado por la fuerza de una costumbre que había de mantener los precios habituales, por el bien de la supervivencia comunitaria. Y en tales ocasiones la economía, entendida en sentido substantivo y polanyiano, oponía trabas institucionales a la matriz mercantilizadora; esto es, una institucionalidad preexistente obstruía el libre desenvolvimiento de otra nueva institucionalidad advenida no sin violencia.

Los motines de subsistencias, no obstante, no funcionaban a través de una explícita conciencia política, como ocurriría poco después con el moderno movimiento obrero, dentro ya de un capitalismo industrial más desarrollado. En el interior de estas

---

<sup>961</sup>Ibíd. p. 216.

<sup>962</sup>Ibíd. p. 286.



comunidades del siglo XVIII estudiadas por el historiador británico son las fuerzas de la tradición y la costumbre las que se resisten con uñas y dientes, pero sin conciencia política nítida, a la integración de sus modos de vida y trabajo en la órbita del sistema de mercado. Tal vez Marx en algunas ocasiones pudo denominar a estas capas populares “fuerzas reaccionarias” y, en efecto, fueron éstas las que primero resistieron no precisamente en nombre del progreso sino, más bien, oponiéndose a los procesos de modernización mercantil. Pues éstos, antes que nada, quebrantaban la acostumbrada economía moral de las clases populares<sup>963</sup>.

Lo que aquí nos interesa destacar, a tenor del análisis polanyiano, es esa concepción liberal dentro de la cual la espontaneidad no se adscribía a las distintas resistencias que se oponían a los procesos mercantilizadores, sino, todo lo contrario, a los propios procesos mercantilizadores. “Toda su filosofía social [la de los liberales económicos] se basa en la idea de que el *laissez-faire* fue un desarrollo natural, mientras que la subsecuente legislación anti-*laissez-faire* fue el resultado de una acción deliberada de quienes se oponían a los principios liberales. En estas dos interpretaciones mutuamente excluyentes del doble movimiento está involucrada ahora la verdad o la falsedad de la posición liberal [...] Autores liberales como Spencer y Summer, Mises y Lippmann, presentan una explicación del doble movimiento sustancialmente similar al nuestro, pero lo interpretan de manera enteramente diferente. Mientras que en nuestra visión era utópico el concepto de un mercado autorregulado, y su progreso se vio detenido por la autoprotección realista de la sociedad, en la visión de tales autores todo proteccionismo fue un error debido a la impaciencia, la avaricia y la miopía, sin el cual el mercado habría resuelto sus dificultades. Determinar cuál de estas dos visiones es la correcta constituye tal vez el problema más importante de la historia social reciente [...]”<sup>964</sup>. Lo espontáneo, decían los liberales, es el desarrollo de la dinámica del mercado autorregulado, mientras que lo “planificado” es la intervención o interrupción de esas dinámicas. Y éste será un importante caballo de batalla para Polanyi, como ahora veremos.

Los problemas sociales creados por la expansión del mecanismo de mercado tenían su origen, desde la óptica liberal, precisamente en esa intervención miope por parte de los “planificadores”, que con su “manía por la injerencia” perturbaban el libre y eficaz funcionamiento de dicho mecanismo. “Es necesario que se disipe por completo el mito

---

<sup>963</sup>Ibíd. p. 24

<sup>964</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 197.

liberal de la conspiración colectivista. Esta leyenda sostiene que el proteccionismo fue simplemente el resultado de los siniestros intereses de terratenientes, fabricantes y sindicalistas, quienes en forma egoísta destruyeron la maquinaria automática del mercado”<sup>965</sup>. La estrategia argumental de los doctrinarios del liberalismo giraba en torno a la idea nuclear de que los problemas sociales generados por el mercado capitalista se solucionaban con *más mercado* pues, en efecto, tales problemas se debían, precisamente, a que el dinamismo mercantil no era lo suficientemente libre y extenso y a que, en definitiva, dicho dinamismo había sido traicionado y suplantado por oscuros intereses gremiales o corporativos, cuando no por elementos irracionales abiertamente enemigos de la civilización. Estos doctrinarios entendían que más allá de las fronteras del sistema de libre mercado se hallaba, pura y simplemente, la barbarie.

Polanyi nos quiere indicar que asistimos, en esta polémica, nada menos que al problema más crucial y decisivo de la historia social reciente. Y ante esta encrucijada las interpretaciones del “doble movimiento” se antojaban primordiales en lo que atañe a aquilatar pruebas de carga contra el liberalismo económico. En efecto, Karl Polanyi nos advertía que la perspectiva que habíase de adoptar suponía una inversión radical del relato ofrecido por la apologética liberal, a saber: la economía del *laissez-faire*, que nunca había terminado de implantarse de una manera totalmente real y efectiva, era el producto deliberado de la acción estatal, mientras que lo espontáneo habían sido las distintas reacciones articuladas contra la implantación del *laissez-faire*.

Ésto último, por supuesto, subvertía toda la comprensión liberal de la sociedad de mercado, de su genealogía histórica, de su fracasada implantación y de sus nefastas consecuencias sociales. Pero además Polanyi quería desactivar otro relato, a saber, el ofrecido por lo que él denominaba “marxismo popular”<sup>966</sup>. En efecto, dicho relato ofrecería también una burda teoría clasista del desarrollo social, con la que Polanyi no podía comulgar por su limitado alcance explicativo y por su reduccionismo. “En efecto, los intereses clasistas ofrecen sólo una explicación limitada de los movimientos ocurridos en la sociedad a largo plazo. La suerte de las clases se determina por las necesidades de la sociedad con mucha mayor frecuencia de lo que ocurre cuando la suerte de la sociedad se determina por las necesidades de las clases [...] Por lo tanto, ni el nacimiento ni la muerte de las clases, ni sus objetivos ni el grado en que los logran; ni sus cooperaciones ni sus antagonismos, pueden entenderse aparte de la situación del

---

<sup>965</sup>Ibíd. p. 208.

<sup>966</sup>Ibíd.

conjunto de la sociedad”<sup>967</sup>. Polanyi se oponía, naturalmente, a toda explicación de la dinámica social que lindase lo más mínimo con los presupuestos del individualismo metodológico, pero su *holismo* también arremete, como acabamos de ver, contra la explicación puramente clasista del cambio social. En definitiva, es la “situación total” del equilibrio social la que explica las distintas respuestas dadas por el orden social ante un cambio cualesquiera producido en las condiciones dentro de las cuales ese mismo orden social se despliega y reproduce. Es cierto, como vemos, que Polanyi coquetea aquí con una suerte de teoría homeostática de la realidad social. Por ello, los “antagonismos de clase” y los “intereses de clase” también están sujetos a esa situación total del orden social.

En el tema que nos ocupa, Polanyi advierte que las respuestas dadas a la creciente implantación del mecanismo de mercado son respuestas defensivas que el propio orden social canaliza a través de los distintos grupos que lo componen. Es decir, ese *contramovimiento* del que venimos hablando es una respuesta que lo social despliega de múltiples formas para protegerse contra la corrosión que el mecanismo del mercado estaba provocando en el tejido vital de las comunidades humanas. “Así pues, los meros intereses clasistas no pueden ofrecer una explicación satisfactoria de ningún proceso social a largo plazo”<sup>968</sup>. No es a través de ningún interés sectorial de clase como comprenderemos en toda su envergadura la última *ratio* de ese proceso histórico.

Polanyi también nos advierte, a renglón seguido, que a su vez debemos cuidarnos de la errada doctrina que postula que los intereses clasistas son de naturaleza esencialmente económica. “Las clases y los grupos que intervinieron intermitentemente en el movimiento general hacia el proteccionismo, después de 1870, no lo hicieron primordialmente a causa de sus intereses económicos. Las medidas «colectivistas» implantadas en los años críticos revelan que sólo por excepción estaba involucrado el interés de cualquier clase singular, y que en tal caso podía describirse raras veces ese interés como económico [...] Tales medidas respondían simplemente a las necesidades de una civilización industrial que los métodos de mercado no podían afrontar. La gran mayoría de estas intervenciones no tenía ninguna conexión directa con los ingresos [...] Casi invariablemente estaban involucradas la posición profesional, la seguridad y tranquilidad, la forma de vida de un hombre, la amplitud de su existencia, la estabilidad de su ambiente. No debemos minimizar la importancia monetaria de algunas

---

<sup>967</sup>Ibíd. p. 209.

<sup>968</sup>Ibíd. p. 210.

intervenciones características, tales como los aranceles aduaneros o la compensación de los trabajadores. Pero incluso en estos casos eran inseparables los intereses no monetarios de los intereses monetarios”<sup>969</sup>. Resulta muy revelador este pasaje polanyiano, ya que en él percibimos la índole de su relato crítico de la civilización liberal. En efecto, de la misma manera que no podíamos hacer una lectura de la catástrofe social que supuso la revolución industrial en clave de mera “explotación económica”, pues con ello dejaríamos escapar toda la perspectiva de la “desintegración cultural” que semejante proceso supuso, de igual manera, decíamos, podemos observar ahora que el contra-movimiento experimentado a partir de 1870 en las sociedades modernas avanzadas para frenar el avance expansivo del automatismo del mercado *no* era un contra-movimiento cuya raíz hubiera de buscarse en puros intereses económicos de clase.

Polanyi, por lo tanto, insiste en pensar que todas esas intervenciones “proteccionistas” que intercedían en la dinámica del libre mercado no eran acciones que pudieran leerse desde una óptica puramente económica. En efecto, aquello que estaba siendo corroído por los procesos crecientes de mercantilización era la forma de vida y la seguridad existencial y espiritual de las gentes cuyo ambiente social y cultural estaba siendo pulverizado por el automatismo de mercado. Es decir, la índole profunda de ese contra-movimiento espontáneo contra el avance del sistema de mercado no era esencialmente monetaria, al menos no de una forma absoluta y preponderante.

Todos los grupos, dentro de su posición diferencial y, por supuesto, conflictiva en el orden social respondían de una manera protectora contra el avance disolvente del mecanismo mercantil. Lo social construía diferentes formas de auto-preservación frente al incremento avasallador del aparato tecno-económico institucionalmente implantado en un sistema de mercados autorregulados. “Una concepción demasiado estrecha del interés debe generar en efecto una visión torcida de la historia social y política, y ninguna definición puramente monetaria de los intereses podrá dejar un margen para esa vital necesidad de protección social [...] Precisamente porque el mercado amenazaba los intereses sociales –y no los intereses económicos– de diferentes secciones de la población, las personas pertenecientes a diversos estratos económicos unieron inconscientemente sus fuerzas para afrontar el peligro”<sup>970</sup>. Puede decirse, desde luego, que Polanyi da mucha importancia, precisamente, a esa “inconsciencia” por medio de la

---

<sup>969</sup>Ibíd. p. 211.

<sup>970</sup>Ibíd. p. 212.

cual el orden social se sirve de todos sus componentes para poner en marcha una serie de respuestas defensivas, o auto-protectoras, ante la ofensiva corrosiva ejercida por la expansión del mecanismo de mercado. Bien es cierto, a pesar de todo lo dicho, que no parece plausible concluir que Polanyi negara la existencia de todo antagonismo interclasista, pero desde luego observa que cuando la civilización liberal está a punto de disolver todos los lazos sociales y comunitarios en el fragor de la expansión acelerada del sistema de mercado no podemos acudir *sólo* a los meros intereses particulares de clase para explicar ese poliédrico contra-movimiento anti-*sistema de mercado*.

En un pequeño trabajo de 1934 Polanyi corregía y matizaba la importancia central que el marxismo pudiera haberle otorgado a la noción de lucha de clases. “Las limitaciones de la teoría de clase de Marx son, por tanto, las siguientes [...] La lucha de clases no es una *realidad* última. La realidad última es el interés de la sociedad en su conjunto [...] El interés de clase se convierte en una fuerza motriz de la sociedad cuando, en una coyuntura histórica específica, representa los intereses de la sociedad en su conjunto. Una clase social es capaz de liderazgo en tanto y en cuanto sus propios intereses coincidan, en una coyuntura concreta, con los intereses de todos, o si es capaz de adaptar sus intereses a fin de incluir en ellos los intereses de los demás en un grado suficiente”<sup>971</sup>. Parecería plausible, no obstante, que esa clase social en cuyo destino particular se cifraba la pervivencia del todo social fuera precisamente la clase trabajadora, toda vez que el nervio más importante de una sociedad que empezaba a ser corroída en su misma médula era el trabajo, el cual estaba siendo sobre-explotado, sí, pero también deshumanizado y desarraigado.

No deja de resultar significativo que incluso dentro de las filas del liberalismo alemán, en los esquemas teóricos manejados por el llamado “ordoliberalismo”, se llamara la atención sobre los procesos de descomposición social generados por los “extravíos” del libre mercado y por los fenómenos de atomización de la vida comunitaria perpetrados por un mecanismo económico descontrolado. Wilhelm Röpke, uno de los más conspicuos representantes de dicha tendencia, advertía explícitamente sobre estas cuestiones. “No se quería admitir que la economía de mercado, para no hundirse y arruinar simultáneamente a la sociedad en general mediante una economía de intereses desenfrenados, necesita estar encuadrada en un sólido marco moral-político institucional [...] En cambio, hoy sabemos (y se hubiera podido saber siempre) que la economía

---

<sup>971</sup>Polanyi, K.: “El marxismo redefinido”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 239.

basada en la competencia mina la moral, por lo que requiere que existan reservas morales fuera de ella [...] La exageración racionalista del principio de la competencia basado en el egoísmo de cada uno cegó las mentes para lo sociológico, como lo prueba que se pretendiera fundar la economía sobre el individuo aislado, atomizado”<sup>972</sup>. Evidentemente, Röpke fue un enemigo visceral de todo colectivismo económico y político, pero supo reconocer que los errores doctrinarios de un liberalismo extremo también habían de ser abjurados antes de que fuera demasiado tarde.

Y para ello no renunciaba a invocar la intervención reglamentadora, toda vez que los excesos del *laissez-faire* habían consistido en considerar que el mercado de libre competencia siempre se equilibraba a sí mismo. “La negación doctrinaria de toda ayuda estatal y el intento de consolar a los afectados haciéndoles comprender que la economía de mercado tiende al equilibrio, ha contribuido precisamente a que el péndulo haya oscilado hasta el extremo opuesto, o sea desde el *laissez-faire* a la «intervención conservadora» [...]”<sup>973</sup>. Röpke niega, de hecho, que la nacionalización o municipalización de algunos sectores productivos o la política fiscal redistributiva hayan de caminar necesariamente por la senda del colectivismo<sup>974</sup>; algo que, por supuesto, sí se afirmaba abiertamente desde las más acérrimas trincheras del liberalismo vienés.

En cualquier caso, lo que queremos destacar ahora es que incluso dentro de las filas del liberalismo podían detectarse elementos de ese contra-movimiento que quería resistirse a los efectos disolventes de un sistema de mercado expansivo y *totalizador*. Incluso años más tarde, ya bien entrada la guerra fría, y a pesar de ser un impertérrito defensor del “mundo libre” frente al enemigo “colectivista”, Röpke seguirá alertando acerca de la necesidad de amortiguar y moderar los excesos del libre mercado competitivo, por ser un modo de organización social siempre potencialmente peligroso desde un punto de vista moral. “El mercado y la competencia están muy lejos de poder generar autónomamente los presupuestos morales que les son necesarios. Aquí está el error del inmanentismo liberal”<sup>975</sup>. Eso decía en un volumen que llevaba por título, precisamente, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*.

También desde las filas de la denominada “economía social de mercado”, en efecto, se trataba de buscar una vía que abjurase de los peligros inherentes a una ineficaz

---

<sup>972</sup>Röpke, W.: *La crisis social de nuestro tiempo*, El Buey Mudo, Madrid, 2010, p. 153.

<sup>973</sup>Ibíd. p. 355.

<sup>974</sup>Ibíd. p. 360.

<sup>975</sup>Röpke, W.: *Más allá de la oferta y la demanda*, Unión Editorial, Madrid, 1996, p. 157.

economía dirigida y esquivase, a la vez, los desajustes de una economía de mercado que perturbaban el orden ético de la sociedad. Alfred Müller-Armack, precisamente en su *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft*, aparecido en 1946, advertía de los errores de un liberalismo doctrinario que asumía como sacrosantos los resultados arrojados por el mercado. “*Es un medio [el orden económico del libre mercado] de organización extraordinariamente eficaz, pero nada más, y sería un funesto error suponer que el automatismo del mercado puede realizar la tarea de crear un orden social de validez final y tener en cuenta por sí mismo las necesidades de la vida estatal y cultural.* Es del todo necesario el acoplamiento consciente del orden económico de mercado a un orden superior de vida que efectúe las necesarias correcciones y complementos en el proceso de producción de bienes transcurrido de forma puramente mecánica [...] Esta creencia del liberalismo de haber encontrado en lo económico una esfera vital que llenaba totalmente al hombre no podemos compartirla hoy día, gracias a la visión más profunda de la naturaleza de éste. No vemos ya el ámbito económico como una esfera vital exhaustiva, sino como el estrato instrumental que debe ser respetado en sus requerimientos peculiares, pero sin que con ello se exima la necesidad de una legislación superior de valores sociales, estatales y espirituales. La creencia en las ventajas técnicas de un intercambio económico de competencia no excluye en modo alguno la necesidad de dotar a la economía de determinados carriles mediante una configuración planificada del espacio económico”<sup>976</sup>. No sabemos si Müller-Armack conocía de cerca la obra de Polanyi, pero un texto semejante, más allá de las alusiones a una necesaria incidencia de la planificación, alberga un cierto sabor polanyiano; en efecto, el teórico alemán comenta que el intercambio mercantil, la competencia y los precios albergan una considerable potencia técnica pero, en todo caso, observa que dicha esfera ha de poseer un carácter meramente instrumental o subordinado, puesto que otras consideraciones ajenas a la economía de mercado deben guiar la configuración del orden social.

Y más polanyiana parece, podríamos decir, la alusión de Müller-Armack a esa funesta visión del mundo economicista que pretende encontrar agotada en la esfera económica la totalidad del ser espiritual del hombre, proyectando de esa manera unas relaciones económicas autonomizadas y absolutizadas. “[...] hay también una *hybris* del mercado,

---

<sup>976</sup>Müller-Armack, A.: *Economía dirigida y Economía de mercado*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 151.

que hace ingobernable a una sociedad totalmente sometida a sus leyes”<sup>977</sup>. Esta *hybris* de la que habla Robert Castel es contra la que Polanyi se rebeló una y otra vez a lo largo de su vida.

Hemos de tener en cuenta, no obstante, que no toda reacción contra el sistema de mercado es, *per se*, una reacción de índole emancipadora. En efecto, y como tendremos ocasión de ver paradigmáticamente con el surgimiento de los fascismos, una “revuelta anti-mercado” puede devenir como repliegue reaccionario y dictatorial en el que la protección social contra las consecuencias nefastas y disgregadoras de una liberalización mercantil descontrolada se traduzca en mayores dosis de sumisión y subyugación. Por lo tanto, no toda reacción contra los procesos de mercantilización conllevan necesariamente un proyecto emancipador, de la misma manera que la mercantilización puede servir, como de hecho sirvió históricamente, como efecto disolvente de múltiples servidumbres sociales. En ese sentido, como señala Nancy Fraser, hay una ambivalencia irreductible en las combinaciones posibles de los tres vectores, a saber, “mercantilización”, “protección social” y “emancipación”<sup>978</sup>. Creemos que Polanyi, al igual que Marx, era consciente de esta triple conjugación histórica aunque, es cierto, aquél hizo especial hincapié en el desamparo social, la desintegración cultural y el desarraigo espiritual de las gentes comunes sometidas a procesos irrestrictos de mercantilización y en el subsiguiente contra-movimiento que resistía dichos procesos desde múltiples ángulos.

## 11.2 La caída del sistema internacional

Polanyi consignará la muerte de la civilización del siglo XIX en el corto y a la vez denso período que transcurre entre las dos grandes guerras. “Al comienzo de este periodo, los ideales del siglo XIX estaban en su momento álgido, en realidad su influencia nunca fue mayor. Al final no quedaba prácticamente nada de ese sistema bajo el que nuestro tipo de sociedad se había alzado hasta el liderato mundial [...] De repente este edificio incomparable se derrumbó: las condiciones que hacían posible la existencia de nuestra sociedad murieron para siempre. Creemos que las tareas a las que hacemos

---

<sup>977</sup>Castel, R.: *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires, 1997, p. 441.

<sup>978</sup>Fraser, N.: “¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi”, *New Left Review*, 81, Julio-Agosto, 2013, pp. 125-139.



frente hoy no pueden ser entendidas más que a la luz de este tremendo evento, que es nacional e internacional, político y económico, e implica a todas nuestras instituciones. El historiador no sabe por dónde empezar<sup>979</sup>. A la hora de desentrañar los fundamentos de esta civilización liberal que se derrumbaba, Polanyi proponía cuatro ejes esenciales: en primer lugar, el sistema de balance del poder que durante un siglo y a través de complejos equilibrios permitió la ausencia de guerras largas y devastadoras entre las grandes potencias. Fue lo que se acabó conociendo como “paz de los cien años”. En segundo lugar, el patrón oro internacional. Un tercer pilar, apuntaba Polanyi, sería la exótica institución de un mercado autorregulado. Y por último, la constitución de un Estado liberal. Este cuadro fue el que fundamentó los lineamientos básicos de la civilización decimonónica. Pero se ha de tener en cuenta que el punto de partida histórico-cultural del que nacen todas las reflexiones polanyiana es, precisamente, el colapso de dicha civilización y las diferentes consecuencias sísmicas que de ello se derivaron en el plano nacional e internacional<sup>980</sup>.

En los primeros compases de *The Great Transformation* podemos leer el diagnóstico esencial del cual ha de partir toda reflexión crítica sobre la gran crisis de las sociedades modernas. “La civilización del siglo XIX se ha derrumbado. Este libro se ocupa de los orígenes políticos y económicos de este evento, y de la gran transformación que inició”<sup>981</sup>. El núcleo de esta civilización, que estaba en trance de fagocitarse a sí misma cuando Polanyi escribe esas páginas, encontraba su clave institucional en las leyes de la economía de mercado. “Pero la fuente y la matriz del sistema era el mercado autorregulado. Fue esta innovación la que originó una civilización específica”<sup>982</sup>. El devenir de esa matriz institucional, la del sistema de mercado autorregulado, marcó el compás de los acontecimientos, ya que el despliegue expansivo de dicho sistema imprimió su sello determinante al desarrollo de los procesos históricos que habían alcanzado su punto álgido en eso que Hobsbawm llamó “la edad de oro del crecimiento capitalista”<sup>983</sup>. Pero el hundimiento paulatino de semejante civilización también obedecía principalmente a la dinámica autodestructiva de un sistema de mercado que se mostraba cada vez más incompatible con la sostenibilidad misma de la vida social.

---

<sup>979</sup>Polanyi, K.: “La muerte de la civilización del siglo XIX”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 313.

<sup>980</sup>Polanyi, K.: “Le mécanisme de la crise économique mondiale”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

<sup>981</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 49.

<sup>982</sup>Ibíd.

<sup>983</sup>Hobsbawm, E.: *La era del capital. 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2011, p. 44.

Una de las claves que Polanyi maneja para poder empezar a comprender semejante acontecimiento secular es la de entender el carácter utópico de la civilización que ahora se hundía, como ya vimos en epígrafes anteriores. En efecto, someter en todos sus aspectos la vida social al mecanismo autónomo del mercado había de comprenderse como un proyecto utópico en su misma naturaleza, un proyecto que por lo demás no podría terminar de realizarse sin desmembrar en ese trance la sociedad misma en la que pretendía implantarse. Y aunque es cierto que dicha implantación empezó de hecho a cobrar vida, hubo de ver dificultada su realización plena precisamente por las reacciones autoprotectoras erigidas por múltiples estratos del orden social, que se oponían de un modo o de otro al sometimiento pleno de la vida colectiva al mecanismo de un sistema de mercado omniabarcante.

Bien es verdad que a pesar de la concurrencia de semejantes reacciones protectoras, emergidas en el tejido social, la pretensión utópica de la civilización liberal llevó al propio orden social a un punto límite que, no obstante, terminó con el hundimiento de la propia civilización de los mercados autorregulados. Se puede decir que la sociedad sobrevivió al sistema de mercado, aunque quizás a un precio muy alto, ya que la utopía fracasada no estuvo exenta de efectos reales durante un siglo. “Nuestra tesis es que la idea de un mercado autorregulado implicaba una utopía total. Tal institución no podría existir durante largo tiempo sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad; habría destruido físicamente al hombre y transformado su ambiente en un desierto. Inevitablemente, la sociedad tomó medidas para protegerse, pero todas esas medidas afectaban la autorregulación del mercado, desorganizaban la vida industrial, y así ponían en peligro a la sociedad en otro sentido”<sup>984</sup>. Y a renglón seguido Polanyi justifica su tesis, cuando advierte que una determinada matriz institucional podía devastar la sociabilidad misma. “Tal explicación de una de las crisis más profundas de la historia humana no podrá dejar de parecer demasiado simplificada. Nada podría ser más inepto que el intento de reducir una civilización, su sustancia y carácter, a un número determinado de instituciones; de seleccionar una de ellas como fundamental y sostener la inevitable autodestrucción de la civilización como resultado de alguna cualidad técnica de su organización económica. Las civilizaciones, como la vida misma, derivan de la interacción de gran número de factores independientes que no pueden reducirse, por regla general, a instituciones circunscritas. La descripción del mecanismo

---

<sup>984</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 49.

institucional de la caída de una civilización podría parecer una empresa imposible [...] Y sin embargo, es tal empresa la que estamos intentando”<sup>985</sup>. A pesar de reconocer la enorme complejidad de un proceso histórico-social secular que no puede ser explicado por esquemas simplistas y reduccionistas, no puede dejar de señalar que el desarrollo de un cierto dispositivo institucional había sido el núcleo medular en torno al cual había girado una de las mayores inflexiones civilizatorias de la historia de la humanidad, a saber, el sistema de mercado autorregulado. Éste era el nudo a través del cual se condensaban los signos más importantes de toda una era.

Este sistema, utópico por su imposible realización en el límite, había sin embargo engendrando múltiples efectos histórico-culturales a lo largo de todo el siglo XIX. El ambiente social y espiritual de los hombres cuya vida había quedado entretejida en las aspas industriales del “molino satánico” de Blake había sido modificado para siempre. La institución del mercado autorregulado no pasó en balde, esto es muy importante comprenderlo, y las cosas nunca fueron ya las mismas una vez su dinámica se había enseñoreado en la organización de la vida material y simbólica de las comunidades humanas.

Pero, insistimos, semejante proyecto no llegó a culminar, y la mercantilización plena de la vida, oteada en un horizonte no demasiado lejano, no fue empero alcanzada. Y no llegó a culminar por muchos factores pero, en cualquier caso, Polanyi tenía presente que se movía en el interior de una cierta paradoja, ya que esa *no culminación* había desembocado a pesar de todo en una catástrofe social de enormes proporciones totalitarias. Y, sin embargo, la culminación plena de lo proyectado por la utopía liberal habría conducido, por distintas vías, a otra catástrofe social, cultural y antropológica de igual calibre. Por lo tanto, la civilización liberal del mercado había de conducir, por uno u otro camino, a una crisis sin paliativos. Bien es cierto, no obstante, que la “solución” a esa crisis de civilización podía discurrir a través de un re-sometimiento de lo económico a lo político, pasando por una recuperación radical de proyectos democratizadores; o bien dicha solución podía decantarse a través de soluciones autoritarias que mantuviesen intactos los conglomerados del poder económico y las relaciones de propiedad existentes. Y esta disyuntiva será absolutamente crucial, como luego veremos. En breve entraremos en ello con detenimiento.

---

<sup>985</sup>Ibíd. p. 50.

En cualquier caso, lo que ahora queremos destacar es que el hundimiento del llamado “sistema internacional” era un punto de llegada, el final de un largo proceso de crecimiento y ulterior decadencia de una civilización utópica. Y es por eso que la entrada en barrena de la civilización del mercado había de rastrearse en la historia social anterior, pues no puede comprenderse como un fenómeno enteramente abrupto. “Pero si el derrumbe de nuestra civilización surgió con la falla de la economía mundial, ciertamente no fue causado por ella. Sus orígenes se encuentran más de 100 años atrás, en esa marejada social y tecnológica de donde surgió la idea de un mercado autorregulado en Europa occidental”<sup>986</sup>. En los años treinta del siglo XX asistimos ciertamente a un hundimiento del sistema internacional y al deslizamiento de Europa hacia nuevas formas post-liberales de organización política y económica; y esa es, precisamente, la gran transformación pensada por Polanyi.

Sólo entonces, en el fragor de su derrumbe, podíamos evaluar y comprender la verdadera naturaleza del proceso civilizatorio en el que habíamos estado embarcados hasta ese momento. “Pero el derrumbe del patrón oro apenas fijaba la fecha de un evento demasiado grande para ser causado por él. Nada menos que una destrucción completa de las instituciones nacionales de la sociedad del siglo XIX acompañó a la crisis en gran parte del mundo, y en todas partes se cambiaron y reformaron estas instituciones hasta el punto de quedar casi irreconocibles. El Estado liberal fue reemplazado en muchos países por dictaduras totalitarias, y la institución central del siglo –la producción basada en mercados libres– se vio superada por nuevas formas de economía”<sup>987</sup>. Y si la sociedad de mercado germinó en primer lugar como fenómeno inglés fue en el continente donde, quizás, el hundimiento del sistema liberal produjo más dramáticas consecuencias. “A fin de comprender el fascismo alemán, debemos volver a la Inglaterra ricardiana”<sup>988</sup>. El fascismo fue una de las soluciones al hundimiento; una solución, como veremos, que aniquilaba todas las instituciones del republicanismo constitucional y convertía en cenizas los últimos resortes del Estado liberal de derecho, impotente y en estado de descomposición. Aunque, hemos de precisar, si el fascismo fue en cierto modo post-liberal, no queda empero tan claro que fuera realmente anti-capitalista, y es aquí donde tenemos que empezar a hilar muy fino. Volveremos a ello a través de las reflexiones polanyianas.

---

<sup>986</sup>Ibíd. p. 51.

<sup>987</sup>Ibíd. p. 75.

<sup>988</sup>Ibíd. p. 78.

Concluye Polanyi que el origen del cataclismo se hallaba precisamente, como venimos diciendo con insistencia, en la proyección utópica de esa concepción liberal del mundo que había pretendido reducir todos los resortes sociales, culturales y políticos al funcionamiento autónomo de un sistema económico de libre mercado autorregulado; se trataba de la utopía de un mundo despolitizado que desembocó, no obstante, en una aguda repolitización de los grandes asuntos humanos. Una vez el proyecto utópico liberal hizo crisis, en efecto, lo político y la política volvieron a tomar la palabra, y ese retomar utilizó el vocabulario del autoritarismo y el léxico del fascismo, aunque bien es verdad que ese retorno de la palabra política bien hubiera podido hablar un lenguaje de “democracia económica”. Éste último, por cierto, era el lenguaje propuesto por Polanyi, como luego veremos.

La absolutización totalizadora de lo económico constituyó, en efecto, la seña de identidad de la civilización del mercado. Ésta es una de las tesis medulares de Polanyi, tesis ante la cual no podemos dejar de esgrimir ciertas matizaciones y advertencias. “La afirmación parece extremosa, si no es que estrujante, en su abierto materialismo. Pero la peculiaridad de la civilización cuyo colapso hemos presenciado era precisamente el hecho de que descansaba en fundamentos económicos. Otras sociedades, y también otras civilizaciones, estaban limitadas por las condiciones materiales de su existencia: éste es un rasgo común de toda vida humana [...] Pero la civilización del siglo XIX era económica en un sentido diferente y distintivo [...]”<sup>989</sup>. El determinismo económico, tanapestado por Polanyi, estuvo empero a punto de cumplirse en una civilización que se cimentó, o pretendió cimentarse, en meros fundamentos económicos. Si la sociedad de mercado era distinta a toda otra sociedad habida en la historia humana era porque, en efecto, quiso ser *sólo económica*.

### **11.3 El evangelio del *laissez-faire* y la ilusión liberal de una “conspiración colectivista”**

En *The Good Society*, obra bien conocida por Polanyi, el liberal Walter Lippmann establecía el diagnóstico de la gran traición a los principios liberales, sepultados por una paulatina y a la vez drástica metamorfosis social y espiritual. “Creo que puede decirse

---

<sup>989</sup>Ibíd. p. 77.

que, entre 1848 y 1870, el clima intelectual del mundo de Occidente comenzó a cambiar. El predominio intelectual del movimiento colectivista comenzó a hacerse sentir por esa época [...] se ve claramente que, después de 1870, la filosofía liberal estaba ya a la defensiva en teoría y que, en la práctica, los liberales se batían en retirada [...] la popularidad de la doctrina proteccionista aumentó en todas partes [...] John Stuart Mill, no obstante que nunca fue un socialista autoritario, comenzó, en los últimos años de su vida, a escribir bajo la hipótesis de que la filosofía liberal había ya dado todo su fruto y que el camino de la continuidad de progreso se encontraba en dirección del colectivismo”<sup>990</sup>. Las raíces de la filosofía colectivista ya estaban en marcha. “De esta suerte, la libertad dejó de ser la estrella polar del pensamiento humano. Por los años de 1870 se comenzó a pensar instintivamente, una vez más, en términos de organización, autoridad y poder colectivo”<sup>991</sup>. La compulsión hacia la intervención reglamentadora, pensaba Lippmann, se fue apoderando de los dueños de capital, que para asegurar las perspectivas de ganancias volvieron sus ímpetus hacia el arancel proteccionista, aunque siguieran invocando una fementida fraseología liberal; y, de igual modo, las demandas de todos los sectores de las clases trabajadoras de la industria urbana y del campo, así como los propietarios agrícolas, estaban plenamente forjadas por el “espíritu colectivista”<sup>992</sup>. La suerte del liberalismo estaba echada, pues la “idolatría del Estado”<sup>993</sup> se había ido manifestando durante medio siglo en aranceles, reglamentaciones, subsidios, burocracias, inspecciones y, en general, en una brutal contracción de los mercados.

Retornando ahora a las raíces, hemos de apuntar que la tendencia hacia el *laissez-faire* va incrementándose paulatinamente durante el siglo XVIII en Inglaterra, y el Parlamento va haciéndose cada vez más refractario a reglamentar la vida industrial de la nación; es en ese contexto en el que figuras como Tucker predicán ya abiertamente contra el absurdo de los estatutos reguladores de los salarios, que a su parecer únicamente consiguen dañar gravemente la vitalidad del comercio<sup>994</sup>. A pesar de lo cual, un lugar común en la historia de las ideas económicas es aquél en el que se dirime si Adam Smith fue el verdadero impulsor y vertebrador de la doctrina del *laissez-faire* o si, por el contrario, tal pensamiento corresponde estrictamente a autores posteriores.

---

<sup>990</sup>Lippmann, W.: *Retorno a la libertad*, UTEHA, México, 1940, p. 52.

<sup>991</sup>Ibíd. p. 53.

<sup>992</sup>Ibíd. p. 54.

<sup>993</sup>Ibíd. p. 60.

<sup>994</sup>Laski, H. J.: *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 151.

Es cierto, como afirma Jacob Viner en un imprescindible trabajo, que Smith propone un ambicioso programa social consistente en abolir buena parte de los sistemas de regulación gubernativa que perturban el decurso de la “libertad natural” del comercio, el cual ha de funcionar guiado por el interés propio y por la iniciativa individual; no obstante, dicho principio no constituye un axioma dogmático e inquebrantable dentro de la propuesta del escocés, pues múltiples excepciones al mismo jalonan la obra de Smith. “Adam Smith no fue un abogado doctrinario del *laissez-faire*. Vio un ámbito amplio y elástico de actividad para el Gobierno [...] Atribuyó gran capacidad para servir al bienestar general a la iniciativa individual aplicada de modo competitivo para promover fines individuales. Dedicó más esfuerzo a su exposición de la libertad individual que a explorar las posibilidades de servicio a través del Gobierno. Contribuyó en gran medida a liberar a Inglaterra de los lazos de un conjunto de medidas regulatorias que habían estado siempre mal aconsejadas y basadas en ideas económicas falaces, pero no previó que Inglaterra necesitaría pronto un nuevo conjunto de regulaciones para proteger a sus masas obreras contra nuevos, y para ellas peligrosos, métodos de organización y técnica industrial. Smith disfrutó de un sentido común superior al general, pero no era un profeta. No obstante, incluso en su propia época, cuando no era fácil verlo, Smith se dio cuenta de que el propio interés y la competencia traicionaban a veces el interés público al que se suponía debían servir, y estaba preparado para que el Gobierno ejerciera alguna medida de control sobre ellos donde fuera preciso y cuando el Gobierno demostrara tener la suficiente competencia para acometer la tarea”<sup>995</sup>. Sin duda que los doctrinarios posteriores, ya decimonónicos, no admitirían estas excepciones al principio general del *laissez-faire*, y la liberalización de todos los mercados empezaría ya a operar como el artículo de fe de un nuevo credo; esa prudencia que todavía puede hallarse en Smith, y a tenor de la cual no descartaba a priori perturbaciones y desajustes de un sistema dejado únicamente al albur de la iniciativa individual y privada, se perdería sólo unas décadas después.

En 1815 un grupo de jóvenes teóricos de la economía inspirados por Jean-Baptiste Say establecieron en París la Sociedad de Economía Política. Say, inspirado principalmente por Cantillon y Adam Smith, escribió un tratado ampliamente difundido en su país natal y en el exterior. Este grupo de economistas también fue conocido como “el grupo *laissez-faire*”. Esta expresión francesa, tomada de los fisiócratas, constituye una

---

<sup>995</sup>Viner, J.: “Adam Smith y el « *laissez-faire* »”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971, p. 343.

apelación dirigida al Gobierno y puede traducirse como “dejar hacer”, en el sentido de no intervenir y no reglamentar los procesos del libre comercio. En realidad, estos presupuestos se hallan ya en Turgot, en su *Éloge de Vincent de Gournay*, de 1757. “[...] es imposible que, en el comercio abandonado a sí mismo, el interés particular no coincida con el interés general”<sup>996</sup>. Situado tradicionalmente en la órbita de la fisiocracia, y aunque muchas de sus concepciones estaban ancladas indudablemente en ese ambiente intelectual, el que fuera ministro de Luis XVI adelantaba certeramente algunos de los principios de la doctrina liberal que se desarrollarían con fuerza durante la siguiente centuria. “De esta discusión se desprende que, desde todos los puntos de vista desde los que el comercio puede interesar al Estado, el interés particular abandonado a sí mismo producirá siempre el bien general con mayor seguridad que las intervenciones del gobierno, siempre falibles y necesariamente dirigidas por una teoría vaga e incierta”<sup>997</sup>. Ya estaba dicho, justo a mitad del siglo XVIII, que la absoluta libertad de industria, quebrantando la inanidad de la intervención gubernamental, era la clave de bóveda para erigir la construcción de una verdadera prosperidad general.

Y estos fundamentos se expandieron con fuerza en las primeras décadas del siglo XIX, como decíamos hace un momento. Los liberales como Say ya no guardaban esa prudencia smithiana acerca de las presuntas bondades indubitables de la plena libertad de industria y comercio, y el nuevo credo comenzaba a adquirir una consistencia cada vez más definida. “Si la intervención del gobierno es un mal, un buen gobierno la restringirá cuanto sea posible”<sup>998</sup>. Ésta y no otra habrá de ser la máxima esencial y el ideal regulativo de la doctrina liberal. “[...] una ciudad liberada de obstáculos prospera en medio de un país en donde la autoridad se inmiscuye en todo, y una nación cuya industria logra deshacerse de todos los lazos florece en medio de otras naciones reglamentadas [...] Las más prósperas siempre fueron aquellas naciones donde hubo menos formalidades que respetar”<sup>999</sup>. Este *Tratado*, publicado por Say en 1803, tuvo un éxito tan potente que se empleó como texto imprescindible en toda Europa y en Norteamérica hasta mediados del siglo XIX, cuando empezó a ser reemplazado por los *Principios* de John Stuart Mill.

---

<sup>996</sup>Turgot, A. R. J.: *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas. Elogio de Gournay*, Unión Editorial, Madrid, 2009, p. 116.

<sup>997</sup>Ibíd. p. 120.

<sup>998</sup>Say, J. B.: *Tratado de economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 170.

<sup>999</sup>Ibíd. p. 168.



En este clima intelectual aparece también la figura de Bastiat, máximo exponente de la escuela liberal francesa, que publicó en el *Journal* de la Sociedad de Economía Política los alegatos más elocuentes contra toda forma de intervención proteccionista y a favor del libremercado más puro. “Si la naturaleza ha organizado las cosas de modo que el antagonismo sea la ley de las transacciones libres, no nos queda más recurso para vencer la Naturaleza que ahogar la libertad; si, por el contrario, las transacciones libres son armónicas, esto es, si tienden a mejorar y a igualar las condiciones, nuestros esfuerzos deben limitarse a dejar obrar a la Naturaleza y a sostener los derechos de la Libertad humana [...] Si demostramos, pues, que bajo el régimen de la libertad los intereses concuerdan y se favorecen, todos los esfuerzos que hacen hoy día todos los gobiernos para turbar la acción de esas leyes sociales naturales los harán mañana por dejar a esas leyes todo su poder; o mejor dicho, no se esforzarán para ello, sino que se abstendrán de hacer algo”<sup>1000</sup>. Es interesante observar que en este pasaje, en el que aparece una formulación muy nítida del principio fundamental del *laissez-faire*, la “Naturaleza” se identifica con el sistema librecambista, y es así que el orden que emana de ese “natural libremercado” se identifica con la verdadera y natural legalidad social.

De tal construcción teórica se desprende, lógicamente, que toda forma de intervención gubernamental o estatal en los asuntos económicos se identifica de manera automática como un intento de imponer violentamente un orden artificial o antinatural. “No puede ser, pues, universalmente reconocida la armonía de los intereses porque, por una parte, la fuerza pública está constantemente ocupada en intervenir para turbar las combinaciones naturales de aquéllos y, por otra parte, se le reprocha siempre que todavía no interviene en ellos lo bastante”<sup>1001</sup>. Para este gran divulgador y apologeta de las bondades del liberalismo toda forma de socialismo que se manifieste bajo los nombres de intervencionismo o proteccionismo supone un ejercicio de imposición que violenta el orden de la libertad y de la propiedad.

Se trata, en suma, y como señalaba Benjamin Constant al hacer su apología de “la libertad de los modernos”, de una libertad absoluta del individuo que incluye, entre otras, la libertad de “escoger su industria, de ejercerla, y de disponer de su propiedad, y aun de abusar si se quiere”<sup>1002</sup>. Pues lo que está en juego es la eliminación de toda condición de posibilidad de aparición de una autoridad absoluta de la colectividad

---

<sup>1000</sup>Bastiat, F.: *Armonías económicas*, Instituto Juan de Mariana, Madrid, 2010, p. 95.

<sup>1001</sup>Ibíd. p. 97.

<sup>1002</sup>Constant, B.: *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Tecnos, Madrid, 2002, p. 67.

ejercida sobre sus miembros, y para construir de tal modo un espacio de sociabilidad en el que los sujetos siempre puedan disponer y aun abusar de su sagrada propiedad exclusiva sin que el cuerpo social interfiera para nada en esta esfera individual<sup>1003</sup>.

Karl Polanyi, a la hora de presentar la doctrina del *laissez-faire*, se desliza en muchos momentos hacia las analogías de tipo religioso; en efecto, términos como “credo”, “doctrina” e incluso “cruzada” emergen en su descripción del mismo, y pensamos que no de una manera del todo incidental. El liberalismo, en efecto, apareció con la fuerza social e ideológica de una nueva religión secular que arrojó consigo una multiplicidad de mutaciones decisivas en la comprensión del orden social y en la propia autoconcepción moral del hombre europeo. “El surgimiento del *laissez-faire* fue un trauma para la visión que el hombre civilizado tenía de sí mismo y jamás se ha recuperado por completo de sus efectos. Sólo poco a poco vamos comprendiendo qué nos ocurrió hace apenas un siglo”<sup>1004</sup>. Algo parecido debió observar el propio Keynes cuando en 1926, precisamente en su trabajo titulado *The end of laissez-faire*, afirmaba que a pesar de la decadencia en la que estaba embarcada dicha filosofía general de lo social constituía, a pesar de los pesares, el “ambiente que todavía respiramos”<sup>1005</sup>.

En ese mismo trabajo, y sólo un par de páginas después, Keynes hace una observación que sintoniza con lo que decíamos hace un momento. “[...] individualismo y *laissez-faire*. Ésta era la Iglesia de Inglaterra y aquéllos sus apóstoles [se refiera a Hume, Paley, Burke, Malthus, Cobbett, Bentham, pero también a Darwin y al obispo de Oxford], mientras que el gremio de los economistas estaba allí para probar que la menos desviación hacia la impiedad provocaba la ruina financiera”<sup>1006</sup>. La ortodoxia de toda una época hacía aguas en aquellos años en los que Keynes escribía o, en todo caso, el prólogo del inicio del hundimiento parecía estar ya escribiéndose; pero bien es cierto que semejante credo produjo tal impacto en la visión que el hombre tenía del mundo y en la imagen que proyectaba de sí mismo, como señalara Polanyi, que sus efectos podrían perdurar incluso después de un eventual hundimiento de la sociedad de mercado. “La depresión acabó con la antigua ortodoxia complaciente. Parecía que con

---

<sup>1003</sup>Ibíd. p. 69.

<sup>1004</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 253.

<sup>1005</sup>Keynes, J. M.: *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 276.

<sup>1006</sup>Ibíd. p. 279.

Keynes habíamos logrado romper el cascarón de la teología”<sup>1007</sup>. Pero incluso una teología quebrada puede durante mucho tiempo seguir provocando efectos post mortem. Si volvemos ahora a retrotraernos al siglo XIX y acudimos, por ejemplo, al pensamiento económico de Edmund Burke, podremos encontrar en él fórmulas providenciales en tanto en cuanto el orden mercantil, y las leyes que lo componen, han de comprenderse como leyes divinas que en ningún caso han de ser contravenidas o interferidas, por más compasión que puedan despertarnos las aparentes víctimas de dicho orden. Y, en consonancia con lo anterior, lo que propone Burke como deber de todo buen gobierno es lo siguiente: “[...] resistirse valientemente a la misma idea, especulativa o práctica, de que está dentro de la competencia del gobierno, como tal, o aun de los ricos, como tales, proporcionar a los pobres las cosas necesarias que la Divina Providencia ha querido negarles por un momento. Nosotros debemos darnos cuenta de que no es violando las leyes del comercio, que son las leyes de la naturaleza y, por ende, las leyes de Dios, como podemos esperar atenuar el disgusto Divino para eliminar cualquier calamidad que suframos o que nos amenace”<sup>1008</sup>. Si en Burke la justificación del *laissez-faire* se aproxima sustancialmente a las lindes de la teodicea, en el sentido de que el orden de la sociedad de mercado está ensamblado por una legalidad divina, la conclusión inmediata es que las administraciones públicas, estatales o municipales, no deben intervenir en los asuntos económicos; esto es, la administración no debe legislar sobre esas “divinas leyes del comercio”.

En ese mismo sentido, Tocqueville consideraba necesario difundir entre las clases obreras algunas de las nociones más elementales y evidentes de la economía política para hacerlas comprender, entre otras cosas, que las leyes económicas que determinan los salarios son la expresión ineluctable del orden natural de la sociedad. Un orden, por lo demás, sancionado por la divinidad e investido de una naturaleza tal que lo hace inexpugnable a todo intento reformista o revolucionario que trate vanamente de subvertir dicha legalidad<sup>1009</sup>.

El mercado de trabajo, como cualquier otro mercado, está gobernado por ciertas leyes automáticas e independientes que nunca han de ser intervenidas por regulaciones estatales o municipales de los salarios. No hay ninguna justicia a la que apelar, más allá

---

<sup>1007</sup>Robinson, J.: “La economía, hoy”, en *Crítica a la economía ortodoxa*, Miren Etxezarreta, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004, p. 24.

<sup>1008</sup>Extraído de Macpherson, C. B.: *Burke*, Alianza, Madrid, 1984, p.90. Pasaje perteneciente a *Thoughts and Details on Scarcity* [Pensamientos y pormenores sobre la escasez].

<sup>1009</sup>Tocqueville, A.: *Oeuvres complètes. Vol. XVI*, Gallimard, París, 1951, p. 241.

del “orden natural de las cosas” que emerge del libre funcionamiento de los mercados autónomos; no puede concebirse, dentro de esta teodicea mercantil, ningún criterio que pueda impugnar los resultados producidos por dicho funcionamiento, nada que pueda justificar una interferencia exógena en el mecanismo del mercado, tampoco en el mercado de trabajo. “Pero, ¿qué sucede si el precio de contratación del trabajador está por debajo del nivel de subsistencia necesario, y la calamidad de los tiempos es tan grande que surge la amenaza del hambre? ¿Debe abandonarse al pobre trabajador al duro corazón y la garra del egoísmo mezquino, apoyado por la espada de la ley [...]? En este caso, mi opinión es la siguiente. Cuando un hombre no puede reclamar nada de acuerdo con las reglas del comercio y los principios de la justicia, sale de este ámbito y pasa a la jurisdicción de la misericordia. En este campo, el magistrado no tiene absolutamente nada que hacer: su interferencia es una violación de la propiedad, que es su obligación proteger”<sup>1010</sup>. En este pasaje podemos palpar una perfecta síntesis de toda la filosofía del *laissez-faire*, destilada en su más radical pureza, y a la altura del año 1795, cuando los mercados de mano de obra enteramente libres todavía no habían hecho acto de aparición.

Casi un siglo después, John Bates Clark continuaba ofreciendo su apostolado para la causa del sistema de libre competencia al defender que el efecto natural de la competición era otorgar a cada productor la cantidad proporcional de riqueza que había contribuido a generar, ni más ni menos. El gran defensor norteamericano del *laissez-faire* escribía en 1899 que “la competición libre tiende a dar al trabajo lo que el trabajo crea, a los capitalistas lo que el capital genera y a los emprendedores lo que la función coordinadora crea”<sup>1011</sup>. Y esa retribución, evidentemente, coincide en un equilibrio general que es óptimo además de indefectiblemente justo; un equilibrio que al ser sinónimo de optimalidad convierte a cualquier intervención de la administración pública en un acto ineficiente, y además en inherentemente coactivo, arbitrario y despótico. El camino, de esta manera, quedaba expedito para desembocar en las ulteriores versiones más extremas del anarcoliberalismo. “El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar”<sup>1012</sup>. La defensa del *laissez-faire* cristalizaba, como ya tuvimos

---

<sup>1010</sup>Extraído de Macpherson, C. B.: *Burke*, Alianza, Madrid, 1984, p.88. Pasaje perteneciente a *Thoughts and Details on Scarcity* [Pensamientos y pormenores sobre la escasez].

<sup>1011</sup>Clark, J. B.: *The Distribution of Wealth: A Theory of Wages, Interest and Profits*, 1899. Cita extraída de Perelman, M.: *El fin de la economía*, Ariel, Barcelona, 1997, p. 100.

<sup>1012</sup>Nozick, R.: *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988, p. 153.

ocasión de ver<sup>1013</sup>, en el interior de una concepción naturalizada de la sociedad humana. Y ante aquéllos que pretenden corregir la natural espontaneidad social, que se identifica casi plenamente con la espontaneidad mercantil, mediante intervenciones legislativas o gubernativas, Herbert Spencer responde así: “Impresionados por las miserias que existen en nuestra organización actual, y no considerando estas miserias como causadas por los defectos de la naturaleza humana mal adaptada al estado social, imaginan que es posible remediarlas mediante una nueva ordenación”<sup>1014</sup>. Pero imaginan mal, toda vez que la naturaleza emite su dictado y no ha de ser contravenida.

Polanyi entiende que la fe profesada hacia los beneficios indubitables del sistema de mercado desbordó con creces las lindes de la economía política, y si en un primer momento pudo consistir en una manera de gobernar que gustaba de la no-reglamentación de la vida industrial y comercial de las naciones, todavía en la órbita del mercantilismo, dicha fe derivó hacia una filosofía social más omnicomprendiva que trataba de insertar la totalidad de la vida social y cultural en la matriz de la compraventa mercantil. “El liberalismo económico fue el principio organizador de una sociedad empeñada en la creación de un sistema de mercado. Nacido como una mera preferencia por los métodos no burocráticos, evolucionó hasta convertirse en una verdadera fe en la salvación secular del hombre a través de un mercado autorregulado”<sup>1015</sup>. Y es dicha evolución, ya decimonónica, la que acabará propiciando y decantando el desarrollo del nuevo evangelio.

El *laissez-faire*, por lo tanto, se convierte en un momento dado en la médula constitutiva del armazón teórico liberal, pero no se desarrolla plenamente como doctrina y como principio organizativo de lo social hasta bien trascurridas las tres primeras décadas del siglo XIX, a pesar de que semejante término, como decíamos antes, se hubiera usado ya con anterioridad. “Datar la política del *laissez-faire*, como se hace a menudo, en la época en que se usó por primera vez en Francia este término general, a mediados del siglo XVIII, sería cometer un grave error histórico; puede asegurarse que el liberalismo económico no fue más que una tendencia espasmódica durante otras dos generaciones. Sólo en el decenio de 1820 denotaba los tres lemas clásicos: que la mano de obra debía encontrar su precio en el mercado; que la creación de dinero debía someterse a un mecanismo automático; que los bienes debían fluir libremente entre los países, sin

---

<sup>1013</sup>En el epígrafe 7.5 de este mismo trabajo: “Economía política y naturalismo”.

<sup>1014</sup>Spencer, H.: *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Buenos Aires, 1963, p. 81.

<sup>1015</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 190.

obstáculos ni preferencias; en suma, los lemas del mercado de mano de obra, el patrón oro y el comercio libre [...] Acreditar a Francois Quesnay el haber contemplado tal estado de cosas sería algo poco menos que fantástico”<sup>1016</sup>. La doctrina liberal había de sufrir su gran inflexión, como venimos diciendo, un tiempo después.

Antes de 1830 los principios de un liberalismo puro no eran reclamados ni siquiera por los propietarios del capital. La Ley de Pobres, tan ferozmente objetada y denostada por liberales tardíos, supuso en un principio incluso una ayuda para los fabricantes: no sólo los proveía de aprendices de la parroquia sino que también les permitía liberarse de toda responsabilidad hacia sus empleados despedidos. “Apenas en el decenio de 1830 surgió el liberalismo económico como una pasión de cruzada, y el *laissez-faire* se convirtió en un credo militante. La clase manufacturera estaba presionando por la enmienda de la Ley de pobres, ya que impedía el surgimiento de una clase trabajadora industrial [...] Ahora se hacía evidente la magnitud de la aventura implicada en la creación de un mercado libre de mano de obra, así como la extensión de la miseria que habría de infligirse a las víctimas del progreso. En consecuencia, a principios de ese decenio se manifestó un marcado cambio de actitud. Una reproducción de 1817, de la *Dissertation* de Townsend, contenía un prefacio donde se elogiaba la presciencia con la que el autor había atacado a las Leyes de pobres y demandado su abandono total; pero los editores prevenían contra su sugerencia «imprudente y precipitada» de que se aboliera el subsidio directo a los pobres en el breve lapso de diez años”<sup>1017</sup>. Sólo en la tercera década de la centuria decimonónica, como comentábamos más arriba, el ideario del liberalismo económico en su versión más pura y radical se pregonó y auspició en toda su crudeza y contundencia.

Esta versión sostenía que la “ficción mercantil” había de desplegarse sin trabas, y ninguna interferencia debía conculcar el derecho del mercado a organizarlo *todo* dentro de un mecanismo de compra-venta guiado exclusivamente por precios; un mecanismo del que evidentemente no quedaban excluidos elementos tales como la tierra, el trabajo o el dinero, que son los que Polanyi precisamente denominaba “mercancías ficticias”, como vimos con anterioridad, ya que nunca habían sido producidos originariamente *para* la venta. “[...] estos elementos se compran y venden efectivamente en el mercado; su demanda y oferta son magnitudes reales; y todas las medidas o políticas que inhibieran la formación de tales mercados pondrían en peligro *ipso facto* la

---

<sup>1016</sup>Ibíd.

<sup>1017</sup>Ibíd. p. 192

autorregulación del sistema. Por lo tanto, la ficción de la mercancía provee un principio de organización vital en lo referente al conjunto de la sociedad, afectando casi todas sus instituciones en la forma más variada, a saber: el principio según el cual no debiera permitirse ningún arreglo o comportamiento que pudiera impedir el funcionamiento efectivo del mecanismo del mercado según los lineamientos de la ficción de las mercancías”<sup>1018</sup>. Se trataba, por lo tanto, de un principio total de organización social que no permitía ninguna enmienda a los efectos producidos por el mecanismo del mercado, fueren cuales fueren dichos efectos.

Uno de los grandes contrincantes teóricos de Polanyi fue, como es bien sabido, Ludwig von Mises, cuyo más eminente discípulo escribía por las mismas fechas en las que aquél componía *The Great Transformation* una de las obras más renombradas de la tradición liberal; hablamos naturalmente de *The Road to Serfdom*, de Friedrich Hayek. En esta obra el teórico austriaco esboza su comprensión de lo que habría de ser un orden social guiado por la espontaneidad de la libre competencia, espontaneidad que según su juicio habría sido truncada por todos los intervencionismos colectivistas que reaccionaron contra ella. “Es necesario, en primer lugar, que las partes presentes en el mercado tengan la libertad para vender y comprar a cualquier precio al cual puedan contratar con alguien, y que todos sean libres para producir, vender y comprar, cualquier cosa que se pueda producir o vender [...] Cualquier intento de intervenir los precios o las cantidades de unas mercancías en particular priva a la competencia de su facultad para realizar una efectiva coordinación de los esfuerzos individuales, porque las variaciones de los precios dejan de registrar todas las alteraciones importantes de las circunstancias y no suministran ya una guía eficaz para el individuo”<sup>1019</sup>. Pero Polanyi replicaría que lo decisivo en todo este asunto es, precisamente, que ese sistema en el que todos los resortes sociales están mercantilizados y adquieren un precio dentro de un mecanismo de mercado institucionalmente integrado, lejos de constituir la economía *espontánea y natural* de la humanidad, ha sido producido e introducido activamente desde el poder político. En efecto, ha hecho falta mucha violencia intervencionista ejercida durante décadas por poderes estatales y gubernamentales para llegar a configurar una situación histórica en la que, efectivamente, cualquier cosa puede ser producida para ser comprada y vendida, como dice Hayek.

---

<sup>1018</sup>Ibíd. p. 123.

<sup>1019</sup>Hayek, F.: *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1990, p. 65.

Es importante notar, desde el planteamiento crítico polanyiano, que dicha situación de mercados imperantes *no es un punto natural de partida* sepultado ulteriormente por instituciones antinaturales; contrariamente a lo que estipula el credo del liberalismo, no puede mantenerse de una manera verosímil la tesis de que esa “situación natural de mercado” no había desarrollado con anterioridad toda su potencialidad debido a las supersticiosas interferencias que todas las sucesivas formas de poder político habrían ido introduciendo antinaturalmente a lo largo de la historia, cercenando así su posibilidad de libre desenvolvimiento. No. Lo que Polanyi defiende, de manera diametralmente opuesta a Hayek y a todos los vieneses, es que la mencionada situación de omnipotentes e integrados mercados es, en todo caso, un punto de llegada, una aparición inédita *no* producida por espontaneidad alguna sino, muy al contrario, construida violentamente por poderes políticos a través de determinados procesos históricos.

Que una acumulación primitiva violenta y expropiadora de formas de vida previamente existentes había sido puesta en marcha en el origen mismo de la sociedad industrial de mercado es algo que aparecía escamoteado y silenciado ya en las formulaciones de la economía política clásica, pues el relato mítico de ésta no mencionaba la intervención política consciente por parte de los poderes gubernamentales de cara a aniquilar toda forma de subsistencia y autoabastecimiento no integrado en las nuevas relaciones de mercantilización y de trabajo asalariado<sup>1020</sup>. Un ejemplo paradigmático de ese relato mitológico del surgimiento del capital puede encontrarse en la *Political Economy* de Sismondi, en un capítulo titulado “Formación y desarrollo de la riqueza”, y en el cual no se hallará nada parecido a los fenómenos históricos de masiva expropiación, desposesión o aniquilación de formas preexistentes de propiedad<sup>1021</sup>. Unos fenómenos, insistimos, que se produjeron como la necesaria condición de posibilidad de la emergencia de una nueva sociabilidad fundamentada en la mercantilización de la tierra y el trabajo.

Pero los teóricos liberales, ante el eclipse de la civilización liberal en las primeras décadas del siglo XX, preferían buscar la etiología de su derrumbe no en un “exceso de (sistema de) mercado” sino, muy al contrario, en una “insuficiencia de (sistema de) mercado”. Según su criterio, el mecanismo institucional de los mercados libres no había

---

<sup>1020</sup>Perelman, M.: *The invention of capitalism: classical political economy and the secret history of primitive accumulation*, Duke University Press, 2000.

<sup>1021</sup>Simonde de Sismondi, J. C. L.: *Economía Política*, Alianza, Madrid, 1969, p. 37.



podido desplegarse con suficiente intensidad y extensión, o más bien no le había sido permitido, por unos y por otros. Ya en 1845 Bastiat, al que ya citábamos anteriormente, enemigo mordaz de todo tipo de socialismo intervencionista, aseveraba: “¡Tomar a los unos para dar a los otros!..Ya sé que hace mucho tiempo que así se hace; pero antes de imaginar, para curar la miseria, diversos medios de realizar ese caprichoso principio, ¿no debería preguntarse si la miseria proviene precisamente de que ese principio se ha realizado como no se debía realizar? Antes de buscar el remedio en nuevas perturbaciones de las leyes sociales naturales, ¿no deberíamos asegurarnos de si constituyen precisamente el mal que la sociedad sufre y del que quiere curarse esas mismas perturbaciones?”<sup>1022</sup>. Los liberales venían argumentando, por lo tanto, que el “laissez-faire” nunca existió en la realidad, jamás saltó a la arena histórica desde los panfletos y los manuales o, si lo hizo, fue de manera timorata, insuficiente, circunscrita. La sombra de los “colectivistas” planeó desde el principio y el liberalismo, desde su mismo nacimiento, se desarrolló infectado de intervención. Y esa y no otra había sido en verdad la razón de su aparente fracaso final, en la época en la que Hayek escribía su obra. “Éste es ahora, ciertamente, el último argumento del liberalismo económico. Sus apologistas están repitiendo en variaciones interminables que el capitalismo habría entregado los bienes si no hubiesen aplicado las políticas defendidas por sus críticos; que los responsables de nuestros males no son el sistema competitivo y el mercado autorregulado, sino la interferencia con ese sistema y las intervenciones realizadas en el mercado”<sup>1023</sup>. El relato liberal pretende consignar que las distintas formas de colectivismo habían abortado la germinación del natural sistema de mercado, el cual no dispuso de todo el tiempo que habría precisado para entregar finalmente sus bondades. Mises, en efecto, aseguraba en 1929 en su *Kritik des Interventionismus* que eso que los socialistas, y todos los estatistas en general, entendían como una crisis del sistema de libre mercado no era, en realidad, sino una crisis de los desmanes del intervencionismo<sup>1024</sup>.

Pero los postulados de laissez-faire, como señala Polanyi, habían aparecido en la facticidad de la historia europea del siglo XIX únicamente gracias a la *intervención* activa, dirigida y consciente del poder político. “El *laissez-faire* no tenía nada de natural; los mercados libres no podrían haber surgido jamás con sólo permitir que las

<sup>1022</sup>Bastiat, F.: *Armonías económicas*, Instituto Juan de Mariana, Madrid, 2010, p. 98.

<sup>1023</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 199.

<sup>1024</sup>Mises, L.: *Kritik des Interventionismus*, Gustav Fischer, Jena, 1929.

cosas tomaran su curso. Así como las manufacturas de algodón –la principal industria del libre comercio– se crearon con el auxilio de los aranceles protectores, los subsidios a la exportación y los subsidios indirectos a los salarios, el propio *laissez-faire* fue impuesto por el Estado. Los años treinta y cuarenta no presenciaron sólo una avalancha de leyes que repelían las regulaciones restrictivas, sino también un incremento enorme de las funciones administrativas del Estado, que ahora estaba siendo dotado de una burocracia central capacitada para realizar las tareas fijadas por los defensores del liberalismo”<sup>1025</sup>. El sistema de mercados autorregulados, la más inédita y exótica de las instituciones socioeconómicas habidas en la historia de las civilizaciones humanas, no es el estadio final de una evolución natural por fin liberada en la espontaneidad de la historia sino que, muy al contrario, se introdujo artificialmente, y por cierto con mucha dosis de brutalidad y violencia, a través de la imposición del poder político y estatal.

Ya Franz Neumann, yendo más allá de la retórica anti-estatista del liberalismo económico, había señalado con nitidez el insoslayable componente político de un Estado liberal que cumplió durante décadas un poderoso y activo papel de agente productor y dinamizador de los nuevos procesos socioeconómicos. “El hecho de que también el liberalismo juzga que la inexistencia del Estado constituye su mayor virtud resulta tan evidente que no requiere prueba alguna. Según esta ideología, el Estado debe funcionar de modo imperceptible y tiene que ser realmente negativo. Sin embargo, quien identificase «negación» con «debilidad» resultaría víctima de una falacia histórica. El Estado liberal mostró siempre la fortaleza que le exigieron la situación política y social y los intereses de la sociedad. Sostuvo guerras y aplastó huelgas; con la ayuda de armadas poderosas protegió sus inversiones, con la de poderosos ejércitos defendió y extendió sus fronteras, y con la policía restableció «la paz y el orden». Fue un Estado fuerte precisamente en aquellas esferas de acción en que debió y quiso serlo”<sup>1026</sup>. Incluso cabe señalar que esas disposiciones mercantilizadoras y liberalizadoras no se limitaban a los países donde funcionaban modelos más o menos desarrollados de liberalismo político, ya que fueron aplicadas si cabe con mayor rotundidad en los principados y monarquías absolutas<sup>1027</sup>.

Hayek nos habla de un “movimiento colectivista” que vino a quebrantar la espontaneidad de la economía de libre mercado, cuando ya ésta por fin se había liberado

---

<sup>1025</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 194.

<sup>1026</sup>Neumann, F.: “El cambio en la función de la ley en la sociedad moderna”, en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 30.

<sup>1027</sup>Hobsbawm, E.: *La era del capital. 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2011, p. 48.

parcialmente en su despliegue secular de las atávicas servidumbres que la mantenían anquilosada. “Es importante dejar bien sentado esto: el moderno movimiento en favor de la planificación es un movimiento contra la competencia como tal, una nueva bandera bajo la cual se han alistado todos los viejos enemigos de la competencia [...] Lo que en realidad une a los socialistas de la izquierda y la derecha es esta común hostilidad a la competencia y su común deseo de remplazarla por una economía dirigida”<sup>1028</sup>. El esquema explicativo de Hayek parte de un natural sistema de libre competencia aniquilado por lo que él denomina colectivismo, en sus diferentes manifestaciones de izquierda y de derecha. Polanyi señala, por el contrario, que la utopía liberal fue más bien propiciada por la fuerte intervención de los Estados y los poderes públicos, hasta el punto de que el desarrollo de una fuerte centralización política coincide con la edad de oro del *laissez-faire*<sup>1029</sup>. En todo caso, si algunas fuerzas espontáneas hubo no fueron las de la economía de mercado (pues ésta fue producida, insistimos, por la intervención), sino más bien la de todas aquellas fuerzas sociales que se resistieron de uno u otro modo a la creciente integración en un sistema en el que todo empezaba a quedar mercantilizado, como ya tuvimos ocasión de ver al explicar la decisiva noción polanyiana de “doble movimiento”.

#### 11.4 El peligro antropológico

Es verdad que a partir de 1870 emergen múltiples formas de intervencionismo y proteccionismo, como señalan insistentemente los pensadores liberales<sup>1030</sup>. Polanyi menciona leyes fabriles, seguros sociales, servicios de salud pública, subsidios, aranceles, monopolios y otras formas que restringían la libertad de comercio. El sistema competitivo, ciertamente, estaba siendo menoscabado, interferido en su dinámica funcional. “El liberal insiste en que la raíz de todos los males estaba precisamente en esa interferencia con la libertad del empleo, el comercio y las monedas, practicada por las diversas escuelas del proteccionismo social, nacional y monopólico desde el tercer cuarto del siglo XIX; de no haber mediado la falsa alianza de los sindicatos y los partidos laboristas con los fabricantes monopólicos y los intereses agrarios, que en su

---

<sup>1028</sup> Hayek, F.: *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1990, p. 68.

<sup>1029</sup> Taylor, A. J.: *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain*, Macmillan, London, 1972.

<sup>1030</sup> Eucken, W.: *Fundamentos de política económica*, Rialp, Madrid, 1956, p. 57.

miope avaricia unieron sus fuerzas para frustrar la libertad económica, el mundo estaría disfrutando ahora las ventajas de un sistema casi automático de creación de bienestar material”<sup>1031</sup>. Polanyi describe con ironía y sarcasmo, como podemos ver, esa paródica “alianza colectivista” de casi todos los sectores sociales, una alianza que presuntamente habría agrupado bajo su égida a sindicalistas de toda laya, a socialistas fabianos y cristianos, a políticos nacionalistas, a terratenientes y a capitanes de industria arancelarios, siendo así que todos ellos “acordaron” siquiera tácitamente traicionar los principios del libre mercado para sucumbir a las falsas promesas del proteccionismo. La civilización del mercado se hundía, aseveraban los liberales, porque había sido falseada y desviada de sus principios constitutivos, y la gran impostura intelectual del intervencionismo y la perversión político-moral del llamado “colectivismo” habían arruinado un impulso inicial que, lamentablemente, jamás había podido terminar de despegar. Ésta es la síntesis del relato liberal de la decadencia de una civilización que se hundía, relato con el que Polanyi no podía estar más en desacuerdo.

Polanyi insiste en una tesis enteramente opuesta: lo espontáneo fueron, en todo caso, las resistencias de todo tipo (y provenientes de distintos estratos sociales) a dicho proceso promovido por los poderes estatales, unas resistencias que por otro lado ya existieron desde el principio, en la época de los procesos de cercamientos de los campos ingleses. “El testimonio de los hechos contradice decisivamente a la tesis liberal. La conspiración antiliberal es pura invención. La gran diversidad de las formas en las que apareció la contracorriente «colectivista» no se debió a ninguna preferencia por el socialismo o el nacionalismo entre intereses concertados, sino exclusivamente al mayor alcance de los intereses sociales vitales afectados por la expansión del mecanismo de mercado [...] Las modas intelectuales no desempeñaron ningún papel en este proceso; por lo tanto, no había lugar para el prejuicio que el liberal considera como la fuerza ideológica que se encuentra detrás del movimiento antiliberal [...] es incorrecto afirmar que el cambio hacia el proteccionismo social y nacional se debió a alguna causa distinta de la manifestación de las debilidades y los peligros inherentes al sistema de mercado autorregulado”<sup>1032</sup>. La sociedad, desde múltiples ángulos, hubo de buscar mecanismos de defensa que impidieran al sistema de mercado invadir todas sus esferas, lo cual habría conducido a una situación crítica de insostenibilidad antropológica en la que habrían quedado prácticamente desecadas las fuentes mismas de la sociabilidad

---

<sup>1031</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 200.

<sup>1032</sup>Ibíd. p. 201.

humana. Esas fuentes, en efecto, no pueden ser mercantilizadas hasta el extremo sin llegar con ello a un estado crítico en el que la desmembración de los lazos humanos básicos alcance un punto de no retorno. La sociedad, dice Polanyi, se defendió contra ese eventual desenlace.

Los países que habían experimentado un período de libre comercio acabaron implementando, a diferentes ritmos y en distintos sectores, todo un cuerpo de “legislaciones anti-liberales”, y ello también desde posiciones católicas, reaccionarias, corporativistas o nacionalistas, es decir, no necesaria ni precisamente socialistas. “Así pues, bajo los lemas más variados, con motivaciones muy diferentes, una multitud de partidos y de estratos sociales pusieron en vigor casi las mismas medidas en una serie de países, respecto de un gran número de temas complicados. En consecuencia, no hay nada más absurdo que la inferencia de que estos grupos estaban secretamente movidos por los mismos prejuicios ideológicos o por estrechos intereses grupales, como lo sostiene la leyenda de la conspiración antiliberal. Por el contrario, todo tiende a apoyar el supuesto de que razones objetivas de naturaleza imperiosa obligaron a actuar a los legisladores”<sup>1033</sup>. El peligro de una desintegración social que alcanzara los límites de la descomposición de la recurrencia de los lazos humanos, lo cual, en definitiva, equivaldría a la amenaza de una corrosión antropológica de todos los mimbres sociales y comunitarios, fue lo que desde distintos flancos, y desde diversas posturas políticas e ideológicas, acabó desencadenando diversos movimientos de reacción proteccionista y anti-mercado, a través de los cuales la sociedad, más o menos conscientemente, y tratando de evitar su propia disolución a manos del mecanismo ciego del mercado, se defendía

De lo que hablamos es de una progresión mercantilizadora que, a pesar de haber alcanzado fronteras insospechadas, nunca terminó de culminar, debido precisamente a todas las espontáneas reacciones de defensa que generó el orden social. “Si se permitiera que el mecanismo del mercado fuese el único director del destino de los seres humanos y de su entorno natural [...] se demolería la sociedad. La supuesta mercancía llamada «fuerza de trabajo» no puede ser manipulada, usada indiscriminadamente, o incluso dejase ociosa, sin afectar también al individuo humano que sea el poseedor de esta mercancía peculiar. Al disponer de la fuerza de trabajo de un hombre, el sistema dispondría incidentalmente de la entidad física, psicológica y moral que es el «hombre»

---

<sup>1033</sup> Ibid. p. 204.

al que se aplica ese título. Privados de la cobertura protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían por los efectos del desamparo social; morirían víctimas de una aguda dislocación social a través del vicio, la perversión, el crimen y la inanición [...] No hay duda de que los mercados de mano de obra, tierra y dinero son esenciales para una economía de mercado. Pero ninguna sociedad podría soportar los efectos de tal sistema de ficciones burdas, ni siquiera por muy breve tiempo, si su sustancia humana y natural, al igual que su organización empresarial, no estuviesen protegidas contra los excesos de este molino satánico”<sup>1034</sup>. Es cierto que esa “protección social” llegó a adoptar configuraciones políticas terriblemente perversas, y las consecuencias de los nacionalismos furibundos, por ejemplo, habían de tenerse muy presentes, desde luego. Precisamente Polanyi advertirá que la quiebra de la civilización del mercado estaba generando tremendas dislocaciones sociales que, lamentablemente, en muchas ocasiones abrieron la posibilidad y generaron caldos de cultivo perfectos para el ascenso del chauvinismo belicista, el antisemitismo y el fascismo. Volveremos sobre esta decisiva cuestión en el último capítulo de esta investigación, explorando las respuestas polanyianas.

Según señalara ya Durkheim, en las modernas sociedades industriales la presencia de la actividad productiva inserta en un tejido tecno-económico descomunal había adquirido una preponderancia tan avasalladora a través de la creciente especialización del trabajo, que enormes dosis de anomia venían a perturbar el orden social en su conjunto de una manera recurrente. Sin embargo, la crisis que percibe Polanyi, como bien señala Enzo Mingione, hunde sus raíces en un plano más fundamental, a saber, aquel límite más allá del cual ni siquiera es ya posible construir sociedad. “[...] Polanyi es más radical que Durkheim. Un sistema basado exclusivamente en el individualismo y la competencia, en un mercado autorregulado, no sería una sociedad caracterizada por altos niveles de anomia, pero sí sería incompatible de hecho con cualquier forma de relación social y, en última instancia, significaría el fin de la sociedad [...] A diferencia de los sociólogos clásicos, el mérito de Polanyi reside en el hecho de haber atacado directamente el paradigma del mercado autorregulado. Si es cierto que las sociedades industriales están basadas en la liberación de la conducta económica con respecto a unos condicionamientos políticos y religiosos muy fuertes, puede, pues, plantearse también el problema de hasta qué punto es posible ampliar esa autonomía frente a los factores de

---

<sup>1034</sup>Ibíd. p. 123.

sociabilidad”<sup>1035</sup>. Porque Polanyi constata, en efecto, no ya una situación de anomia o un desorden creciente en la regulación social general; lo que Polanyi quiere poner en juego es una advertencia aún más radical, pues nos está diciendo que lo que estaría eventualmente en peligro, en un supuesto estado de cosas en el que la sociedad quede enteramente subordinada a la legalidad de un mercado plenamente emancipado, es la supervivencia misma de toda forma posible de sociedad.

Una de las mayores advertencias académicas de que algo estaba agrietándose en el marco teórico de la teoría económica ortodoxa tuvo que prevenir de Keynes, al que citábamos al comienzo de este mismo epígrafe. Y una de sus valedoras y discípulas más potentes, Joan Robinson, lo señalaba. “El principal logro de Keynes tuvo un carácter negativo –aunque presenta consecuencias muy positivas para la teoría, así como para la política–. Consistió en demostrar que no existe ningún mecanismo autorrectificador automático que tienda a establecer el pleno empleo en una economía de libre empresa no planificada”<sup>1036</sup>. Robinson, al hablar de la relación dada entre crisis y economía de mercado, asume una cierta cercanía entre la perspectiva keynesiana y la marxiana, al menos en un cierto sentido, y salvando obviamente la enorme distancia que media entre ambos. “[...] las crisis no aparecen como una mácula superficial en el sistema de la empresa privada, sino como síntomas de una enfermedad profundamente arraigada y progresiva. Aunque la teoría de Keynes tuvo sus orígenes en el problema del desempleo, posee muchas aplicaciones más [...] Por lo tanto, siguiendo su propio camino, la teoría académica [de corte keynesiana y postkeynesiana] ha llegado a una consideración que presenta considerable semejanza con el sistema de Marx. El desempleo desempeña un papel esencial en una y otra. En ambos casos, se considera que el capitalismo lleva incorporados los gérmenes de su propia decadencia. Los sistemas de Keynes y Marx se sitúan juntos en el bando negativo, en contraposición a la teoría ortodoxa del equilibrio”<sup>1037</sup>. Cuando se tuvo la certeza de que el mecanismo de mercado albergaba serias amenazas de descomposición social para las comunidades humanas en las que se implantaba sin restricción, y cuando se supo que no podía esperarse un ajuste automático de las propias fuerzas del mercado, las respuestas políticas dadas al proyecto utópico quebrado de una sociedad de mercado habían de

---

<sup>1035</sup>Mingione, E.: *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1994, p. 59.

<sup>1036</sup>Robinson, J.: *Economía de mercado versus economía planificada*, Barcelona, Martínez Roca, 1973, p. 163.

<sup>1037</sup>Ibíd. p. 165.

dirimirse en un contexto virulento de auge de los fascismos, y la democracia política tenía que repensar su relación con la economía de mercado, como veremos en el siguiente capítulo.

Resulta imprescindible llegar a entender, como hacen Alba Rico y Fernández Liria, que el capitalismo puso en marcha un proceso de corrosión de eso que podría denominarse heurísticamente “consistencia neolítica” o “mínimum antropológico”, esto es, una corrosión de todos aquellos resortes socioculturales que se requieren indefectiblemente para producir el efecto-hombre. “[...] la mercantilización del trabajo, de la tierra y del dinero, como bien explicó Karl Polanyi en su libro *La gran transformación*, socavaba los resortes más íntimos de lo antropológico, generando un «vacío cultural» que el hombre no había conocido desde el neolítico. Ya Marx, en el *Manifiesto comunista*, había resaltado el poder del capitalismo para descoyuntar la consistencia misma del género humano hasta conducirlo a la condición de *proletariado*. El capitalismo no había respetado nada de todo aquello con lo que, desde el neolítico, el hombre había construido su humanidad. El proletariado es una «nada social», carente de propiedad, de familia, de patria, de religión, de cultura, de sexo. El capitalismo había llegado a suprimir, incluso, la diferencia antropológica entre infancia y vida adulta, poniendo a los niños a trabajar doce, catorce y dieciséis horas en las fábricas”<sup>1038</sup>. Fue la lucha sindical embrionaria, ulteriormente más potenciada y políticamente organizada, la que hubo de intervenir para detener esa corrosión nihilista de todos los mimbres antropológicos y ello, en cierta medida, a pesar de que las reivindicaciones obreras estuvieran muchas veces reducidas a incrementos cuantitativos de salario y su lucha fuera en muchas ocasiones, por ello, también puramente económica.

Pero ha de concluirse, en cualquier caso, que el movimiento obrero estuvo involucrado en “luchas económicas” que no eran sólo económicas, toda vez que sus logros y sus objetivos estaban encaminados en última instancia a detener ese proceso de corrosión y disolución de los mimbres antropológicos extra-económicos que estaban quedando arruinados a través de las penurias de la proletarización; porque la ruina de las gentes comunes proletarizadas no era una ruina sólo económica, derivable de una renta insuficiente, sino una ruina cultural y espiritual. “Fue necesaria la intervención exterior de la lucha sindical para recordar a la lógica del capital que no podía permitirse el lujo de superar al ser humano más allá de ciertos límites: la sociedad capitalista necesitaba

---

<sup>1038</sup> Alba Rico, S.; Fernández Liria, C.: *El naufragio del Hombre*, Hiru, Hondarribia, 2010, p. 114.



seguir siendo sociedad, aunque fuese de manera muy periférica. Y para ello era necesario seguir otorgando un cierto espacio a la consistencia neolítica del ser humano; cuando menos, mientras los obreros siguieran naciendo del sexo, mientras siguieran aprendiendo a hablar en su familia, y siguieran, por lo tanto existiendo la infancia y, con ella, todas aquellas cosas que vienen en el lote antropológico de las relaciones de parentesco [...] Ahora bien, la proletarización obligó a la población a desplazar los resortes generadores de sociedad a la periferia del sistema económico, de modo que se podría decir que si bajo el capitalismo logramos seguir siendo seres humanos es casi de milagro”<sup>1039</sup>. Es verdad que con anterioridad a dicho movimiento organizado de los trabajadores y a la acción sindical, y como bien había señalado Polanyi, las fuerzas reaccionarias de la sociedad también se enfrentaron a la primera arremetida corrosiva de la industria, frenando de esa manera la velocidad de su embestida y retrasando al menos algunas de sus más calamitosas consecuencias.

Pero una pregunta muy interesante desde el punto de vista polanyiano es la que inquiere si el movimiento obrero y su expresión política socialista podían, desde sus postulados teóricos, constituirse en los defensores de esos mimbres antropológicos que el capitalismo estaba deshaciendo o reduciendo, en todo caso, a su más mínima expresión.

Por supuesto, las organizaciones socialistas se resistieron con uñas y dientes a ceder del todo esta periferia social del capitalismo, exigiendo unas precarias condiciones para desplegar ese *minimum antropológico* que, hasta el momento, el ser humano tenía asegurado por la revolución neolítica. Al fin y al cabo, se luchaba sindicalmente por conseguir un techo, unas mínimas garantías de subsistencia, una vida familiar, un fuego en la cocina, un día de descanso para rezar. Y con ello, todo un ramillete de distinciones entre el día y la noche, el hombre y la mujer, el niño y el adulto, los dioses y los mortales, los seres humanos y los animales...Todas esas distinciones habían dejado de existir en las fábricas de la revolución industrial, en las que era imposible distinguir el día de la noche y donde las mujeres, los hombres y los niños trabajaban como si, en realidad, no fueran más que bestias de carga. Todo aquello que el Neolítico había arrancado a la Naturaleza, estaba ahora amenazado por la Historia. La sincronía neolítica en la que el hombre logra «arraigar en el cosmos» quedaba así cada vez más y más arrinconada en una periferia o un suburbio del curso histórico. A la sociedad capitalista le basta con ser sociedad de manera tangencial. Como mostró tan gráficamente la obra de Polanyi, el capitalismo habría, sin duda, llegado a un extremo casi suicida si no hubiera sido porque, en primer lugar, todas las fuerzas reaccionarias del antiguo régimen se ocuparon de organizar un sistema de beneficencia parroquial. Eso permitió *retrasar el futuro*, amortiguar la llegada de la nueva Era el tiempo

---

<sup>1039</sup> *Ibíd.*

suficiente para que la lucha sindical tomara el relevo y se ocupara por su cuenta de *conservar*, en nombre paradójicamente de la revolución social, todas esas reliquias antropológicas amenazadas por el tren sin frenos del capitalismo<sup>1040</sup>.

Porque, tal vez, los elementos “subversivos y revolucionarios” tenían por objeto nada más que configurar un dique de contención contra el avance irrestricto de esa maquinaria industrial figurada como un devastador y ominoso molino satánico, oponiendo resistencia al libre movimiento del mecanismo mercantil que aniquilaba y desecaba progresivamente todas las fuentes de una vida personal, familiar y social mínimamente dignas.

Polanyi entendía que la dinámica inherente a un mecanismo de mercado completamente liberado y omniabarcante hubiera puesto en entredicho la subsistencia misma de la cultura humana. El peligro era de una cualidad última, antropológica, pues los resortes más vitales de la comunidad humana estaban perdiendo su consistencia al ir quedando progresivamente subsumidos en el mecanismo mercantil e integrados en un marco institucional y normativo dentro del cual se empezaba a estimar que *todo* dominio de la vida social humana había de estar al servicio de la actividad económica, habiendo perdido ésta su lugar *subordinado* dentro del orden cultural.

---

<sup>1040</sup>Ibíd. p. 115.

## 12. La gran transformación

La representación que el liberalismo económico proyectaba sobre el despliegue cada vez más imperante de la economía de mercado pretendía construirse sobre una matriz de armonía subyacente, en la que desembocaban para resolverse todos los posibles antagonismos y desequilibrios. Pero esa inexorable “ley económica”, lejos de ser un intermediario balsámico de los intereses humanos, había demostrado con creces ser un disolvente social bastante criminal. “La armonía era inherente a la economía, según se decía, porque los intereses del individuo y de la comunidad eran idénticos en última instancia; pero tal autorregulación armoniosa requería que el individuo respetara la ley económica aunque lo destruyera. También el conflicto parecía inherente a la economía, ya fuese como una competencia entre individuos o como una lucha de clases; pero tal conflicto podría ser sólo el vehículo de una armonía más profunda inmanente en la sociedad actual o quizás en la sociedad futura”<sup>1041</sup>. Esas armonías profundas demostraron, trágicamente, ser mucho más endebles de lo que en un principio quisieron creer los doctrinarios del liberalismo, toda vez que la expansión internacional de la economía de mercado desembocó en la catástrofe de la gran guerra mundial, a nivel externo, y en una profunda dislocación social, a nivel interno.

En efecto, la recuperación patológica y criminal de la política en un mundo, el de la civilización liberal, que utópicamente pretendía erigir una sociedad vertebrada *únicamente* por los lazos del mercado omnipotente, cristaliza finalmente en diversas configuraciones autoritarias y totalitarias. Carl Schmitt, de manera paradigmática, anunciaba la crisis del parlamentarismo y de la forma política liberal en general, precisamente porque la omnipotencia de las fuerzas del mercado habían convertido a esas instituciones políticas en inútiles, superfluas, y falsas<sup>1042</sup>.

La civilización del mercado, que para su gestación había precisado de una fuerte dosis de intervención política y estatal, como venimos señalando, una vez había consolidado su dominio histórico-institucional terminó por entregar los destinos de lo social al automatismo del mecanismo del mercado. De esa manera, la sociedad liberal, una vez instaurado y más o menos asentado un régimen de mercados libres, había reducido el margen de decisión de la instancia política a su mínima expresión, y el comercio y la industria habían promovido una dinámica automática, o así se había pretendido. En ese

---

<sup>1041</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 136.

<sup>1042</sup>Schmitt, C.: *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990.

contexto, y cuando la utopía liberal empieza a quebrarse en las primeras décadas del siglo XX, los nacionalismos y los fascismos quieren hacer emerger con renovada potencia las identidades políticas que la civilización del mercado había pretendido sepultar; y, en unos contextos de dislocación social y vaciado cultural provocados por la sociedad de mercado, la recuperación autoritaria de lo político terminó siendo una dramática solución. “Las grandes decisiones políticas y económicas, de las cuales depende el destino de las personas, ya no son (si es que alguna vez lo han sido) el resultado del equilibrio entre las distintas opiniones en un discurso público, ni el resultado de los debates parlamentarios [...] el parlamentarismo ha quedado despojado de su propio fundamento espiritual, perdiendo por completo su *ratio* [...]”<sup>1043</sup>. Si las finalidades últimas del orden social quedan definidas únicamente por el automatismo de las fuerzas del mercado, con los peligros de dislocación social que ello conlleva, y el Parlamento ya no es más que una vacía caja de resonancia que no toma sino las decisiones que le vienen impuestas por los intereses del gran capital, la miseria social y la desintegración cultural producidas en la sociedad de mercado no pueden sino percibirse desde un prisma que contempla antes que nada la impotencia del sistema democrático. En medio de los estragos que la economía de mercado provoca en la vida de amplias capas de la población, la recuperación de identidades políticas fuertes aparece como un campo de posibilidad abierto; y, de hecho, ese campo se abrió de forma trágica.

En el presente apartado intentamos mostrar y reconstruir las líneas de fuerza que han definido el devenir de las modernas sociedades europeas, tal y como dicho devenir se piensa y se interpreta desde la lectura de Polanyi. Estas líneas constituyen una encrucijada histórica y política que se decanta a través de las múltiples tensiones producidas entre la economía de libre mercado y la democracia, y que aparece como un complejo campo teórico y práctico abierto a múltiples recorridos, en el que además tiene que pensarse el drama del fascismo. Y todo ello sin perder de vista que la interpretación polanyiana de toda esta dinámica histórica presenta una virtualidad incontestable y una potencia actual imprescindible.

---

<sup>1043</sup>Ibíd. p. 64.

## 12.1 La quimera del *doux commerce* y el desenlace imperialista de la civilización del mercado

Muchos pensadores, pertenecientes a una tradición que por lo demás era ya secular, pretendieron ver en el triunfo aparentemente universal e irrevocable de la sociedad capitalista el albor de un mundo en el que las guerras, poco rentables, serían progresivamente sustituidas por omnipresentes relaciones comerciales. Herbert Spencer, como es bien sabido, fue uno de los principales adalides de semejante optimismo positivista, y concebía un estado crónico de guerra, pillaje y ausencia total de disposición para el trabajo continuado en el espíritu del hombre primitivo y salvaje<sup>1044</sup>. Ni siquiera la manos de esos primitivos hombres, pensaba, estaban adaptadas para el manejo de herramientas, y contrastaba la relativa buena factura de las armas con la tosquedad bárbara de sus escasos utensilios de trabajo, concretándose de esa forma su buena capacidad de previsión y su aceptable inteligencia en el arte del combate y la destrucción, y su nulo entendimiento en el arte de la acción económica y productiva<sup>1045</sup>. Sólo transcurridos milenios de evolución humana, y con la llegada triunfal de la sociedad industrial, nos alejaríamos casi definitivamente de aquellas sociedades guerreras dominadas por la disposición militar, adentrándonos así en un nuevo estadio superior de lo social, esta vez enteramente vertebrado por los principios de la ciencia, el comercio y la industria.

Pero los excesos de ese “molino satánico” puesto en marcha por la civilización industrial elogiada en el panegírico de Spencer, y que movió sus aspas durante más de una centuria, se pagaron muy caros, como diagnosticara Polanyi, ya que el hundimiento de la civilización del mercado, que en ese trance estuvo a punto de producir una catástrofe social y cultural sin precedentes, dio lugar a una “solución” política cuyas consecuencias fueron, en otro sentido, también extremadamente calamitosas e inhumanas. Este es el planteamiento general de una cuestión decisiva que vamos ahora a tratar de elucidar a través precisamente de la intervención polanyiana.

Uno de los puntos álgidos de esa tradición que mencionábamos se hallará en Viena, en el pensamiento del ineludible Ludwig von Mises, que afirmará ostentosamente la incompatibilidad de la guerra con una economía de mercado plenamente desarrollada.

---

<sup>1044</sup>Spencer, H.: *Abreviatura de Principios de Sociología II*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947, p. 202.

<sup>1045</sup>Ibíd. p. 208.

“La guerra, desde luego, a la larga es incompatible con la pervivencia de la economía de mercado. El capitalismo constituye un sistema del que sólo los pueblos pacíficos pueden gozar”<sup>1046</sup>. Este podría ser el perfecto epítome del diagnóstico liberal que queremos mostrar; para Mises, en efecto, guerra y capitalismo son procesos históricos que se repelen recíprocamente. “Cuando afirmamos que guerra y capitalismo constituyen conceptos antitéticos, no queremos sino proclamar la incompatibilidad que existe entre la civilización y los conflictos bélicos”<sup>1047</sup>. La civilización comercial, en el límite de su pureza, cerraría toda posibilidad de retorno de una comunidad bárbara regida por principios guerreros. “Ciertamente es que, si por doquier fueran reconocidos los principios de la economía de mercado, no habría jamás necesidad de recurrir a la guerra y los pueblos vivirían en perpetua paz tanto interna como externa”<sup>1048</sup>. No deja de sorprender que dichas afirmaciones, aseveradas en el *opus magnum* miseano, aparecieran en 1949, con las cenizas del gran desastre europeo todavía humeantes.

En ese sentido, resultaba muy llamativo comprobar cómo Schumpeter también había señalado en *Imperialism and Social Classes*, obra escrita entre 1919 y 1927, que el capitalismo no podía engendrar por sí mismo ninguna tendencia a la agresión, a la invasión; las tendencias imperialistas no son la deriva lógica de la economía de mercado sino que, muy al contrario, el militarismo es una remanencia insidiosa de épocas pre-capitalistas. “El imperialismo, pues, es de carecer atávico y penetra todo este grupo de supervivencias de antiguas edades que tan importante papel desempeñan en toda situación social concreta. En otros términos, se trata de un elemento que entronca con las condiciones de existencia, no del presente, sino del pasado. O, en términos de la interpretación económica de la historia, de las antiguas condiciones de producción, y no de las actuales. Se trata de un atavismo en la estructura social, en los hábitos individuales, psicológicos, de la reacción emocional”<sup>1049</sup>. La irracional voluntad guerrera tiende a desaparecer en el seno de la racionalización de la vida implantada crecientemente por el desarrollo de la economía de mercado. “El «instinto que es *solamente* «instinto», que ha perdido su finalidad, languidece con relativa rapidez en el mundo capitalista, como cualquier práctica económica periclitada e ineficiente”<sup>1050</sup>. Se

---

<sup>1046</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, p. 1194.

<sup>1047</sup>Ibíd. p. 1195.

<sup>1048</sup>Ibíd. p. 432.

<sup>1049</sup>Schumpeter, J. A.: *Imperialismo, clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1965, p. 99.

<sup>1050</sup>Ibíd. p. 103.

insistía una y otra vez en la tesis de que la racionalización mercantil anulaba las condiciones de posibilidad de un brote de los instintos violentos y belicistas.

El fundamento de semejantes postulados descansa en la premisa de que las nuevas exigencias de la civilización capitalista convierten la guerra en algo altamente disfuncional y antieconómico. “En un mundo puramente capitalista, lo que antaño era energía para la guerra se convierte en energía para el trabajo de todo tipo”<sup>1051</sup>. Sólo la persistencia anacrónica de autocráticos elementos feudales puede explicar la existencia de actitudes belicistas y agresiones imperialistas. “Puede asegurarse como asunto fuera de controversia que donde prevalece el libre comercio *ninguna* clase tiene interés en la expansión por la fuerza como tal”<sup>1052</sup>. Dentro del mercado mundial apenas caben procesos de conquista violenta, y si lo hacen es sólo como pervivencias pre-capitalistas. “Está comprobado que en régimen de libre cambio las ventajas esenciales de la cooperación internacional son mucho más evidentes”<sup>1053</sup>. La paz es, al parecer, un valor inherente a la civilización del mercado. Y así lo concederá Polanyi, bien es verdad que muy relativamente, al menos durante ese período conocido como “paz de los cien años”. Albert O. Hirschman, notable epígono de esta tradición, argumentaría que el surgimiento del capitalismo y del “espíritu comercial” supuso el tránsito de una sociedad dominada por salvajes pasiones cuya finalidad era la obtención de gloria, poder y reconocimiento (cuyo paradigma, ya se sabe, es el ideal caballeresco y aristocrático) a una sociedad en la que predomina el propio interés por obtener ganancias a través del comercio (que siempre había sido condenado como una pecaminosa pasión avariciosa). Ese “interés propio” empieza a entenderse como uno de los más apreciables motivos de la acción, y el efecto de esta gran mutación axiológica será, entre otros, el de contrarrestar las belicosas y dañinas pasiones anteriormente dominantes. Es así como la sociedad comercial pudo combatir esas desmedidas pasiones tan temidas por Hobbes a través del predominio del interés, cuya prosecución se habría de realizar siempre a través de pacíficos medios. El mercado generalizado era, en suma, el mejor antídoto contra la guerra.

En realidad es controvertido y discutible establecer esa nítida dicotomía entre pasión e interés, pero semejante discusión es ahora menos pertinente que rastrear la verosimilitud de la mencionada tesis, esto es, comprobar si realmente el “espíritu comercial” se

---

<sup>1051</sup>Ibíd. p. 104.

<sup>1052</sup>Ibíd. p. 111.

<sup>1053</sup>Ibíd. p. 112.

extendió por todo el orbe a través de relaciones pacíficas; comprobar, en definitiva, si dicho espíritu atenuó la arbitrariedad despótica de los gobiernos e inundó de libertad política aquellos parajes por los que deambuló. El propio Hirschman se muestra reticente al final de su trabajo. “Pero la idea de que los hombres al perseguir sus intereses serían para siempre inofensivos no fue definitivamente abandonada hasta que la realidad del desarrollo capitalista se mostró completamente. A medida que el crecimiento económico en los siglos XIX y XX desarraigó a millones de personas, empobreció a amplios sectores mientras enriquecía a algunos, causó desempleo a gran escala durante depresiones cíclicas y produjo la moderna sociedad de masas, fue quedando claro para diversos observadores que quienes estaban implicados en estas violentas transformaciones serían, cuando la ocasión lo propiciara, apasionados: apasionadamente furiosos, temibles, resentidos. No es necesario enumerar aquí los nombres de los científicos sociales que registraron estos desarrollos y los analizaron con términos como alienación, *anomie*, *ressentiment*, *Vermassung*, lucha de clases y muchos otros. Es precisamente porque estamos influidos por estos análisis, y aun más por el impacto de los acontecimientos de cataclismo que tratamos de entender con su ayuda, por lo que la doctrina aquí reseñada está rodeada de un aire de irrealidad y su conocimiento superficial parece indicar que no merece ser tomada en serio”<sup>1054</sup>. Pero, parece, es el “impacto de los acontecimientos” y no ya el “conocimiento superficial” de la mencionada doctrina lo que hace que ésta última se torne poco plausible cuando no trágicamente risible, habida cuenta de las violencias innumerables propiciadas por el “espíritu comercial” del capitalismo histórico.

En realidad, la tradición del *doux commerce*, que aquí estamos tratando de esbozar en sus lineamientos más esenciales, se remonta hasta el Montesquieu del *L'esprit des lois*. “El comercio cura los prejuicios destructivos, y constituye una regla casi general el que dondequiera que hay costumbres sosegadas hay comercio, y dondequiera que hay comercio hay costumbres sosegadas”<sup>1055</sup>. Semejante tesis, un preciado axioma de la ideología liberal, habría de testarse en las últimas décadas del siglo XIX y en las primeras del siglo XX, pues es evidente que Montesquieu no vivió lo suficiente para llegar a ver el desenlace de las aberraciones más criminales producidas por el imperialismo económico de las modernas potencias occidentales. “El resultado natural del comercio es inducir a la paz [...] El espíritu mercantil produce en los hombres cierto

---

<sup>1054</sup>Hirschman, A. O.: *Las pasiones y los intereses*, Península, Barcelona, 1999, p. 143.

<sup>1055</sup>Montesquieu: *El espíritu de las leyes*, Istmo, Madrid, 2002, p. 430.



sentimiento de justicia cabal, opuesto, por una parte, al bandolerismo [...]”<sup>1056</sup>. Décadas de saqueo colonialista han de constituir un gran desmentido histórico-empírico de semejantes proposiciones. La Conferencia de Berlín celebrada a finales de 1884 y principios de 1885 es el gran testimonio histórico de la violencia premeditada en la repartición del mundo por parte de las grandes potencias europeas, dispuestas a “pacificar comercialmente” extensas áreas geográficas del mundo.

Rosa Luxemburgo, por poner sólo un ejemplo destacado, había estudiado de manera bastante irrefutable cómo la acumulación de capital había ido conduciendo de manera irremediable a la colonización de países situados fuera de la órbita histórico-cultural del capitalismo europeo, a través de la invasión militar, la proletarización violenta de los indígenas, la destrucción de los medios de producción preindustriales y la imposición del trabajo asalariado, todo lo cual culminó finalmente en las guerras coloniales y en la disputa destructiva y sin cuartel entre las grandes potencias por el control marítimo y comercial de las áreas de influencia del mercado mundial. Todo este proceso quedaba subsumido, en sus diferentes etapas históricas, en lo que la revolucionaria y teórica marxista denominó “el militarismo como campo de acumulación del capital”<sup>1057</sup>.

Una postura diametralmente opuesta a la liberal, evidentemente, es también la mantenida por Hilferding, el marxista austriaco que publicó en 1919 *Das Finanzkapital*<sup>1058</sup>, obra que a su vez fue en muchos aspectos determinante para la configuración de *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Lenin constataba que políticas coloniales e imperialistas habíanse dado con abundancia a lo largo de la historia pre-moderna, pero un argumento que pretendiese comparar o equiparar la antigua Roma con la moderna Gran Bretaña sería un argumento abstractamente trivial y genérico, puesto que ignoraría las radicales diferencias existentes entre una “formación económico-social” y otra, diluyendo con ello la radical especificidad del imperialismo capitalista ejercido a sangre y fuego por las potencias industriales modernas<sup>1059</sup>. Werner Sombart llegó incluso a plantear el problema en unos términos más radicales, toda vez que manejó una hipótesis que quería invertir la concepción más extendida de las teorías marxistas sobre el imperialismo, postulando que tal vez no era ya sólo que las guerras

---

<sup>1056</sup>Ibíd. p. 431.

<sup>1057</sup>Luxemburgo, R.: *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967, p. 352.

<sup>1058</sup>Hilferding, R.: *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1973.

<sup>1059</sup>Lenin, V. I.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Fundamentos, Madrid, 1974, p. 91.

hubiesen sido una consecuencia inevitable del capitalismo, sino que incluso éste había sido en buena medida un efecto de la propia guerra<sup>1060</sup>.

El moderno imperialismo, en cualquier caso, había de comprenderse cabalmente como un desarrollo exponencial de las fuerzas inherentes de un capitalismo que ahora se vertebraba a través de una concentración monopolista de gigantescos trust que estaban cada vez más íntimamente vinculados a un capital financiero crecientemente poderoso. Y esa es la matriz en la que germinan las “pasiones imperialistas” de las grandes potencias capitalistas. “El imperialismo es el capitalismo en la fase de desarrollo en que ha tomado cuerpo la dominación de los monopolios y del capital financiero, ha adquirido señalada importancia la exportación de capitales, ha empezado el reparto del mundo por los trusts internacionales y ha terminado el reparto de toda la tierra entre los países capitalistas más importantes”<sup>1061</sup>. La colonización depredadora del mundo ejercida por los grandes dueños del capital dominantes en las modernas potencias industriales es la matriz histórica y económica en la que el marxismo encontraba todas sus preguntas y todas sus respuestas a la hora de dar cuenta de los grandes desastres bélicos que habían ido sucediéndose en la órbita de influencia de las potencias europeas. Karl Polanyi, a pesar de no poder aceptar las tesis liberales de Mises o de Schumpeter acerca del origen del imperialismo, también creía en cierto modo desenfocadas las tesis marxistas que hacían un hincapié absoluto y unilateral en los vínculos de la gran banca y los grandes trust con las “pasiones imperiales” de las grandes potencias industriales, aunque no rechazaba absolutamente tales vínculos, por supuesto. “Nos hemos acostumbrado demasiado a pensar en la difusión del capitalismo como un proceso que no tiene nada de pacífico, y en el capital financiero como en el instigador principal de innumerables crímenes coloniales y agresiones expansionistas. Su afiliación íntima con las industrias pesadas llevó a Lenin a afirmar que el capital financiero era responsable del imperialismo, sobre todo de la lucha por esferas de influencia [...] En efecto, los negocios y las finanzas fueron responsables de muchas guerras coloniales, pero también de la evitación de una conflagración general”<sup>1062</sup>. Polanyi no quiere restar criminalidad a “los negocios y las finanzas”, pero bien es cierto que, al menos a nivel doméstico, aquéllas también habían contribuido a un período europeo de relativa (muy relativa) calma internacional; o al menos fue así por un tiempo, durante la llamada “paz de los

---

<sup>1060</sup>Sombart, W.: *Guerra y capitalismo*, Colección Europa, Madrid, 1943.

<sup>1061</sup>Lenin, V. I.: *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Fundamentos, Madrid, 1974, p. 99.

<sup>1062</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 62.

100 años”, esto es, hasta que se hundió lo que Polanyi denominaba “sistema internacional”, ya en las primeras décadas del siglo XX. En efecto, Polanyi parece hacer una parcial concesión al papel de las finanzas en los equilibrios de poder que coadyuvieron al mantenimiento de esa paz relativa en el interior del continente europeo durante casi 100 años. Pero también es verdad, no obstante, que ese precario equilibrio saltó trágicamente por los aires con el descarrilamiento de la utopía liberal.

La obra de Karl Polanyi, por lo tanto, y a pesar de la críticas esbozadas contra esa “sociología marxista” del imperialismo, supondrá ante todo un poderoso contrapunto a toda aquella constelación liberal de interpretaciones acerca de las virtudes intrínsecas de la comercialización y la mercantilización de lo social. En efecto, el equilibrio de las relaciones internacionales fundamentado en un mercado cada vez más mundializado y en el patrón oro acabó agrietándose de manera calamitosa, y la dicotomía pretendidamente irreductible entre “virtudes guerreras” y “virtudes comerciales” se quebró en una gran confluencia y en el más trágico y sangriento de los desmentidos históricos que cabía imaginar de los postulados de Montesquieu, Schumpeter y Mises.

Es verdad, como decíamos más arriba, que Polanyi estaba dispuesto a conceder que durante un tiempo la civilización del mercado hizo que las naciones europeas contemplaran la posibilidad de guerrear entre sí como algo profundamente disfuncional y antieconómico, lo cual no impedía, empero, que depredaran los territorios que quedaban allende las fronteras europeas. “La clase media denunció la guerra y la conquista como maquinaciones dinásticas y se adhirió al pacifismo (Francois Quesnay había sido el primero en reclamar para el *laissez-faire* los laureles de la paz). Francia y Alemania siguieron las huellas de Inglaterra. Bismarck rechazaba airadamente el pago de una sola vida por los Balcanes y echó toda su influencia tras la propaganda anticolonial. Tal era la actitud gubernamental cuando las compañías capitalistas estaban invadiendo continentes enteros [...] La separación de la política y la economía se llevaba ahora a los asuntos internacionales [...] La fusión del poder estatal y los intereses comerciales no era una idea del siglo XIX; por el contrario, algunos estadistas de principios de la época victoriana habían proclamado la independencia de la política la economía como una máxima del comportamiento internacional”<sup>1063</sup>. El control *político* de las colonias menguó como ideal deseable y retrocedió en los hechos aunque, a la par, las compañías capitalistas estaban colonizando continentes enteros. Pero bien

---

<sup>1063</sup>Ibíd. p. 273.

es cierto, no obstante, que los ejércitos habían previamente “allanado el camino” a la acción de las compañías privadas, a las que protegían y amparaban en su despliegue intercontinental. En ese sentido, la economía capitalista expandía su dinámica por todo el orbe y la “paz” de las relaciones comerciales funcionaba a toda máquina.

Pero Polanyi se da cuenta de que hubo un cambio radical en dicha tendencia, una mutación decisiva y dramática en dichas concepciones y proclamaciones. “El cambio llegó repentinamente, y esta vez al mismo tiempo en todos los países de Occidente [...] los eventos externos de alcance mundial afectarían necesariamente a todos los países traficantes por igual. Tal evento era el incremento del ritmo y el volumen del comercio internacional [...] Este terremoto económico dislocaba la vida de docenas de millones de habitantes de la Europa rural. Al cabo de pocos años, el libre comercio era cosa del pasado, y la nueva expansión de la economía de mercado ocurrió bajo condiciones enteramente nuevas [...] Estas condiciones eran fijadas por el «doble movimiento». El patrón del comercio internacional que ahora se difundía a ritmo acelerado se veía cruzado por la introducción de instituciones proteccionistas destinadas a frenar la acción general del mercado. La crisis agraria y la Gran depresión de 1873-1886 habían menguado la confianza en que la economía se curaría sola. En adelante, las instituciones características de la economía de mercado podrían introducirse de ordinario sólo si fuesen acompañadas de medidas proteccionistas, sobre todo porque desde fines del decenio de 1870 y principios del decenio siguiente, se estaban constituyendo las naciones en unidades organizadas susceptibles de padecer gravemente por las dislocaciones involucradas en todo ajuste repentino a las necesidades del comercio exterior o de divisas. El vehículo supremo de la expansión de la economía de mercado, el patrón oro, se acompañaba así habitualmente con la introducción simultánea de políticas proteccionistas características de la época, como la legislación social y los aranceles aduaneros”<sup>1064</sup>. Ese fue el gran punto de inflexión finisecular en lo que a las condiciones histórico-políticas de desarrollo del capitalismo se refiere. En un momento dado, la dinámica del comercio mundial comienza a incidir con sus fluctuaciones en la vida nacional de los pueblos europeos, y la confianza en los “ajustes espontáneos” de lo económico empieza a menguar ostensiblemente. Los gobiernos perciben que los destinos de las naciones han quedado engarzados con demasiada intensidad a las

---

<sup>1064</sup>Ibíd. p. 274.

veleidades de una economía privada mundializada, y el universo de las relaciones comerciales internacionales empieza a tornarse cada vez más hostil e inseguro.

Y llegados a este punto Polanyi, una vez más, se opone a la interpretación liberal. “Sobre este punto resultaba errada también la versión liberal tradicional de la conspiración colectivista. El libre comercio y el sistema del patrón oro no eran caprichosamente destruidos por egoístas traficantes de aranceles y por leyes sociales de beneficencia; por el contrario, el propio surgimiento del patrón oro apresuró la difusión de estas instituciones proteccionistas [...] A partir de ese momento, los aranceles, las leyes fabriles y una política colonial activa eran condiciones necesarias para la estabilidad de la moneda externa [...] Los métodos de la economía de mercado podían introducirse ahora con seguridad sólo cuando se diesen estas condiciones. Cuando tales métodos se aplicaban a un pueblo indefenso en ausencia de medidas protectoras, como ocurría en las regiones exóticas y semicoloniales, se producían sufrimientos inenarrables”<sup>1065</sup>. Los Gobiernos empezaron a intervenir y a controlar abundantemente los procesos económicos, para proteger la industria nacional y amortiguar en la medida de lo posible las dislocaciones sociales internas. Pero, por supuesto, un sufrimiento inenarrable se producía en los pueblos no europeos colonizados carentes de un gobierno que los pudiera proteger en alguna medida; un sufrimiento, por cierto, existente antes y después de la “fiebre proteccionista” de la década de 1870, de lo cual Polanyi era plenamente consciente.

Pero lo que ahora inducía a los países europeos a dejar de comerciar entre sí de manera indiscriminadamente libérrima era el temor a padecer los mismos males que los pueblos indefensos colonizados habían padecido desde tiempo atrás. “La diferencia era simplemente que, mientras que la población tropical de la colonia pobre se veía arrojada a la miseria y la degradación totales, a menudo hasta el punto de la extinción física, la negativa del país occidental era inducida por un peligro menor pero todavía suficientemente real para ser evitado casi a toda costa. No importaba que la amenaza, como en el caso de las colonias, no fuese esencialmente económica; no había ninguna razón, aparte del prejuicio [economicista], para buscar la medida de la dislocación social en magnitudes económicas. En efecto, esperar que una comunidad permaneciera indiferente ante el flagelo del desempleo, el desplazamiento de industrias y ocupaciones y la tortura moral y psicológica que las acompaña, sólo porque los efectos económicos

---

<sup>1065</sup> *Ibíd.*

podrían ser insignificantes a largo plazo, equivalía a suponer un absurdo”<sup>1066</sup>. En este nuevo contexto las potencias capitalistas se protegían a sí mismas de la pura y libre competencia económica internacional; la dislocación social de la vida interna de las naciones colonizadoras, sin llegar a adquirir las dimensiones dantescas de las colonias, constituía una amenaza lo suficientemente potente como para que dichas naciones dejaran de creer en la espontánea bondad del libre comercio internacional.

Y es en esta nueva matriz histórica en la que germinan las tensiones que desembocarían ulteriormente en la Gran Guerra. “Con el patrón oro internacional se puso en operación el aparato de mercado más ambicioso de todos, el que implicaba la independencia absoluta de los mercados frente a las autoridades nacionales. El comercio mundial significaba ahora la organización de la vida en el planeta bajo un mercado autorregulado que incluía la mano de obra, la tierra y el dinero, con el patrón oro como el guardián de esta automatización gigantesca. Naciones y pueblos eran simples muñecos en un espectáculo que escapaba por completo a su control. Se protegían contra el desempleo y la inestabilidad con el auxilio de los bancos centrales y los aranceles aduaneros, complementados por las leyes migratorias. Estos dispositivos trataban de contrarrestar los efectos destructivos del libre comercio [...] Ya estuviese justificada o no la protección, los efectos de las intervenciones ponían de relieve una debilidad del sistema de mercado mundial. Los aranceles impuestos a las importaciones de un país perjudicaban a las exportaciones de otro país y lo obligaban a buscar mercados en regiones políticamente desprotegidas. El imperialismo económico era principalmente una lucha entre las potencias por el privilegio de extender su comercio hacia mercados políticamente desprotegidos. La presión por las exportaciones se reforzaba por una rebatiña de los abastos de materias primas provocada por la fiebre manufacturera. Los gobiernos apoyaban a sus nacionales que realizaban negocios en países atrasados. El comercio y la bandera se perseguían recíprocamente. El imperialismo y la preparación semiconsciente para la autarquía constituían la inclinación de las potencias que se veían cada vez más dependientes de un sistema de economía mundial cada vez menos confiable. Y sin embargo, era imperativo el mantenimiento rígido de la integridad del patrón oro internacional. Ésta era una fuente institucional de perturbación”<sup>1067</sup>. La propia dinámica de un sistema internacional basado en la mundialización irrestricta de

---

<sup>1066</sup>Ibíd. p. 275.

<sup>1067</sup>Ibíd. p. 277.

las relaciones de mercado estaba generando las condiciones para un enfrentamiento colosal entre las potencias colonizadoras.

En ese sentido, el origen de la gran guerra no podía buscarse en alguna suerte de sed congénita de las naciones por aniquilarse entre sí. “Se da por sentado que tanto los Estados como los imperios sufren de imperialismo congénito: devorarán a sus vecinos sin mostrar el menor escrúpulo moral. La segunda parte del argumento es verdad; no así la primera. Si bien el imperialismo, surja en el lugar y en el tiempo en que surja, no se detiene ante justificación racional o moral alguna para consumir su expansión, los hechos mismos demuestran que los Estados y los imperios no son invariablemente expansionistas. Las asociaciones territoriales no están necesariamente ansiosas por extender sus fronteras; ni las ciudades, ni los Estados ni los imperios sufren de una compulsión semejante. Argumentar lo contrario equivale a asumir que algunas situaciones típicas constituyen una ley universal”<sup>1068</sup>. El liberalismo, para dar cuenta de su fracaso, parecía no tener más remedio que asumir una procedencia exógena de esa belicosidad internacional. Es decir, toda la animadversión imperialista había de comprenderse como una *exterioridad* de la propia sociedad de mercado, y nunca como un efecto interno al desenvolvimiento del propio sistema internacional del libre comercio. La guerra imperialista, partiendo de semejante premisa, o bien se comprendía como un viejo atavismo pre-moderno resucitado para hacer descarrilar a las sociedades pacificadas por el comercio o bien era estudiado como el resultado de un ataque de los enemigos de la civilización, que con bárbaras políticas proteccionistas, autárquicas y chauvinistas habían desquiciado los resortes del sistema de mercado.

En cualquier caso, no ya sólo en las relaciones internacionales, sino dentro de las fronteras nacionales se produjo un mismo movimiento de contracción del libre mercado, y el proteccionismo y el corporativismo ascendieron de manera proliferante. “Los mercados podían describirse cada vez menos como mecanismos autónomos y automáticos de átomos competitivos. Cada vez más se veían los individuos reemplazados por las asociaciones, los hombres y el capital unidos a grupos no competitivos. El ajuste económico se hizo lento y difícil. La autorregulación de los mercados se vio gravemente afectada [...] Y cualesquiera que fuese el mercado en cuestión –mano de obra, tierra o dinero– la tensión trascendería a la zona económica y el balance tendría que restablecerse por medios políticos”<sup>1069</sup>. Frente a lo que la utopía

---

<sup>1068</sup>Ibíd. p. 272.

<sup>1069</sup>Ibíd. p. 278.

liberal había soñado, la extensión planetaria del mercado capitalista no había conducido a un panorama de paz internacional en el que las naciones habrían de ser llevadas de forma natural a comerciar y, en consecuencia, a dejar de guerrear. Muy al contrario, la escalada ascendente de tensión internacional por el control de los mercados mundiales se tradujo en un escenario que abocaba de manera irrefrenable a la gran conflagración. La representación utópica de un bálsamo de paz comercial, definido y vertebrado por las puras y amistosas relaciones mercantiles, y en el que quedaban sepultadas las guerras por antieconómicas, como había soñado y pronosticado el liberalismo, había conducido en cambio a una super-politización beligerante de unas naciones que veían peligrar su integridad en la lucha económica internacional con otras naciones. El germen de ese repliegue defensivo en el nacionalismo que, llegado el caso, se propulsaba hacia una ofensiva exterior imperial y belicista, estaba servido. “La humanidad no estaba atrapada por motivaciones nuevas sino por mecanismos nuevos. En suma, la tensión surgía de la zona del mercado; de allí pasaba a la esfera política, alcanzando así a toda la sociedad. Pero dentro de las naciones singulares, la tensión permanecía latente mientras que la economía mundial continuara funcionando. Sólo cuando se disolvió la última de sus instituciones sobrevivientes, el patrón oro, se liberó la tensión existente dentro de las naciones. Aunque sus respuestas ante la nueva situación eran diferentes, en esencia representaban ajustes ante la desaparición de la economía mundial tradicional; cuando tal economía se desintegró, la propia civilización del mercado se vio tragada. Esto explica el hecho casi increíble de que una civilización estaba siendo destruida por la acción ciega de instituciones sin alma, cuyo único propósito era el incremento automático del bienestar material”<sup>1070</sup>. En la base de toda esa transformación estaba el fracaso de la utopía del mercado, asevera Polanyi. En efecto, un irracionalismo salvaje no había brotado intempestivamente del acervo genético de los habitantes europeos, haciéndolos sucumbir a un patriótico belicismo expansivo naturalmente destinado a la depredación de sus vecinos nacionales.

Es verdad que la política se convirtió en *pólemos*, como anunciara Carl Schmitt al pretender constatar que lo político se definía ontológicamente como guerra al enemigo y desde las categorías de una irreductible conflictividad<sup>1071</sup>. Pero el escenario político de las relaciones internacionales devino un escenario de guerra cruenta precisamente como consecuencia del fracaso histórico de la gran utopía liberal. Es en las perturbadoras

---

<sup>1070</sup>Ibíd. p.279.

<sup>1071</sup>Schmitt, C: *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.



consecuencias antropológicas, sociales y políticas de la implantación y extensión de un mecanismo institucional concreto, el del libre mercado, en donde hay que buscar las respuestas a la pregunta por el origen del gran cataclismo europeo del año 14. “[...] el argumento liberal afirmaba que las pasiones imperialistas empezaron a agitarse en los países occidentales al principio del decenio de 1880 y destruyeron la obra fructífera de los pensadores económicos por su apelación emocional al prejuicio tribal. Estas políticas sentimentales cobraron fuerza gradualmente, hasta que llevaron a la primera Guerra Mundial. Después de la Gran guerra, las fuerzas de la Ilustración tuvieron otra oportunidad para restablecer el imperio de la razón, pero una oleada inesperada de imperialismo, especialmente entre los pequeños países nuevos, y luego también en los «desheredados» como Alemania, Italia y Japón, descarriló el vagón del progreso. El «animal inventivo», el político, había derrotado a los centros intelectuales de la humanidad: Ginebra, Wall Street y la City de Londres”<sup>1072</sup>. La representación liberal podía construir un relato en el que el “animal político”, inherentemente agresivo y belicista, había triturado, ya en las últimas décadas del siglo XX, toda la buena obra levantada por ese “hombre económico” que sólo comerciaba y nunca guerreaba. Ésta era, básicamente, la interpretación liberal de las guerras imperiales y del cataclismo fascista, una interpretación que buscaba siempre, a la hora de comprender el origen del desastre, un elemento exterior al propio sistema de mercado.

Polanyi, en efecto, asume que el origen de la tensión imperialista sólo podía hallarse en el *interior* de los propios mecanismos de la sociedad de mercado y en las instituciones del sistema internacional fundamentadas en el libre comercio. Y pensaba, por lo tanto, que la construcción de los fundamentos de un nuevo escenario internacional pasaba necesariamente por la edificación de una nueva institucionalidad socioeconómica en el interior de los Estados-nación industrializados. “La puesta en marcha de un orden internacional pacífico no puede ser llevada a cabo mediante un simple rechazo del combate, sino mediante los logros reales de la base institucional de tal orden. El primer paso para esta realización depende de la transformación de nuestros estados-nación capitalistas en comunidades reales mediante la puesta de la vida económica bajo el control de la gente corriente y la abolición de la división de la sociedad conforme a la propiedad”<sup>1073</sup>. Esto escribía en 1938. En cualquier caso, el diagnóstico polanyiano

---

<sup>1072</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 271.

<sup>1073</sup>Polanyi, K.: “El significado de la paz”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 121.

entiende que lo que creó la situación propicia para un ascenso imparable de la tensión belicista no fue, por lo tanto, el efecto de una presunta “conspiración colectivista” auspiciada contra los sagrados principios del liberalismo económico, como podría argüir Hayek, sino más bien todo lo contrario, a saber, la insostenible escalada de tensión internacional y nacional a la que condujo la pretensión utópica de extender el mecanismo de mercado autorregulado a escala planetaria.

## **12.2 El fascismo como recuperación mórbida y reactiva de lo político ante la descomposición social de la civilización del mercado**

Polanyi abordó con penetración y lucidez el sentido de la visión fascista del mundo, aclarando su genealogía, su dimensión ideológica y poniendo de relieve aquello contra lo cual el fascismo había venido a combatir<sup>1074</sup>. En cualquier caso, la intervención polanyiana supondrá una réplica a las interpretaciones liberales del ascenso del fascismo en el ocaso de la civilización liberal. En ese sentido, Maucourant ha sintetizado magistralmente lo que puede significar la obra polanyiana a la hora de dar cuenta del fenómeno fascista. “Una tesis central de Polanyi es que la deriva totalitaria, especialmente en su forma fascista, sería inmanente al orden liberal. Cualquier extensión de la sociedad de mercado debería incitar por lo tanto a la vigilancia más extrema. Es verdad que este tipo de interpretación es muy discutida, porque rompe con muchos presupuestos que justifican el neoliberalismo. Además, la lectura propuesta por Polanyi va contra la tendencia sociológica, animada especialmente en Francia por Aron, quien sostiene que los totalitarismos son esencialmente *exteriores* a las sociedades liberales [...] El interés de la tesis de Polanyi, que se opone justamente a esos discursos, es el de que se basa en una visión mucho más global del totalitarismo y más respetuosa para con la dinámica histórica. ¡La génesis del totalitarismo no puede comprenderse a partir de 1917 solamente!”<sup>1075</sup>. Esa gran transformación por la cual, en los años treinta del siglo XX, toda la civilización liberal decimonónica estalla por los aires, ha de buscarse, en lo que a su genealogía se refiere, en la dinámica social de dicha

---

<sup>1074</sup>Rotstein, A.: “The Reality of Society: Karl Polanyi’s Philosophical Perspective”, en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal, New York, 1990.

<sup>1075</sup>Maucourant, J.: *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 162.

civilización; el Estado liberal implosionó, la propia economía de mercado lo dinamitó desde dentro, como ahora veremos.

La debacle traumática de la sociedad de mercado en los años treinta no se produjo por una circunstancia externa a la estructura de dicha sociedad. “La civilización del siglo XIX no fue destruida por el ataque externo o interno de los bárbaros [...] Se desintegró como resultado de un conjunto de causas enteramente diferentes: las medidas adoptadas por la sociedad para no ser aniquilada a su vez por la acción del mercado autorregulado [...] el conflicto existente entre el mercado y los requerimientos elementales de una vida social organizada dieron su dinámica al siglo y produjeron las tensiones típicas que en última instancia destruyeron la sociedad [...] Tras un siglo de ciego «mejoramiento», el hombre está restaurando su «habitación»”<sup>1076</sup>. Y, evidentemente, el fascismo fue no la única pero sí una de las más devastadoras formas que adquirió esa “restauración post-liberal de lo social”.

La culminación de esa crisis en formas políticas totalitarias ha de rastrearse en la dinámica *interna* del propio orden liberal, y no ya en patologías irracionales o perturbaciones exógenas al devenir de dicho orden. “La Gran Guerra, afirma Polanyi, no hace más que aplazar las contradicciones propias de las instituciones del capitalismo del siglo XIX. El fascismo está orgánicamente vinculado con la génesis de la primera sociedad de mercado: *cualquier explicación del fascismo a partir del bolchevismo indica la incomprensión* del hecho absolutamente nuevo que constituye la sociedad de mercado [...] Como hemos visto, el fascismo es una «solución» surgida de la sociedad liberal, caracterizada por la separación institucional de la política y la economía”<sup>1077</sup>. El fascismo podría interpretarse, y así lo hacemos nosotros, como una suerte de recuperación patológica de una política que, dentro de la cosmovisión liberal, había quedado reducida en el límite a la pura impotencia. “El momento en el que el imaginario liberal condena al hombre a no ser más que un átomo social aparece, pues, como el origen de los totalitarismos: no es posible una sociedad totalitaria sin que la sociedad haya sido previamente atomizada y masificada”<sup>1078</sup>. El fascismo, a la postre, retomó lo político y lo rescató de ese lugar mínimo y anémico en el que lo quiso recluir la utopía liberal, y fue una recuperación perversa de terribles consecuencias. Un orden

---

<sup>1076</sup>Ibíd. p. 309.

<sup>1077</sup>Ibíd. p. 163.

<sup>1078</sup>Ibíd. p. 164.

institucional que pretendió utópicamente des-socializar lo económico terminó en un fracaso estrepitoso que dio lugar a respuestas re-socializadoras, entre ellas el fascismo. Schumpeter llegó a decir que, más allá de las posibles diferencias pragmáticas entre un orden social fundamentado en el mecanismo del mercado y un orden social basado en la planificación central, lo que separa a ambos modelos es una diferencia, antes que nada, puramente política; o mejor dicho, que toda forma de planificación económica lleva aparejado un componente inherente de decisión y voluntad política mientras que, el orden del mercado, se vertebra en una funcionalidad esencialmente a-política. “Desde el punto de vista de los economistas la producción –incluyendo el transporte y todas las operaciones destinadas a poner las mercancías en condiciones de venta– no es más que la combinación racional de los «factores» existentes dentro de los límites impuestos por las condiciones técnicas. En una sociedad mercantil la tarea de combinar estos factores supone comprarlos o alquilarlos y las rentas individuales que caracterizan tal sociedad se originan precisamente en este proceso de compra o alquiler. Es decir, la producción y la «distribución» del producto social no son sino aspectos diferentes de un mismo proceso que afecta simultáneamente a estos dos fenómenos. Ahora bien: la diferencia lógica –o puramente teórica– entre una economía mercantil y una economía socialista es que en la última esto ya no es así. Como *prima facie*, los medios de producción no son evaluados por un mercado, y, lo que es aún más importante, como los principios de una sociedad socialista no permitirán convertir estos valores en criterio de distribución, aun cuando existiesen, en una sociedad socialista falta el automatismo distributivo de la sociedad mercantil. El vacío tiene que llenarse mediante un acto político, digamos mediante la Constitución de la comunidad”<sup>1079</sup>. Las últimas frases del pasaje citado son muy significativas, y nos llevan directamente al núcleo problemático que estamos aquí tratando de mostrar, pues ese “automatismo distributivo mercantil” es el “molino satánico” polanyiano, en efecto, y las desastrosas consecuencias sociales producidas por el desarrollo de tal mecanismo nos abrían la perspectiva del colapso de la agonizante civilización liberal. El vacío que dejaba este fracaso, empero, tuvo que llenarse con “actos políticos y comunitarios”, por usar los términos de Schumpeter, proceso que cristalizó en diferentes fórmulas de intervencionismo gubernamental, pero también en estatismos autoritarios, que reaccionaban ante la anomia y la dislocación generadas por

---

<sup>1079</sup>Schumpeter, J. A.: *Capitalismo, socialismo y democracia I*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 230.

el automatismo del mercado y ante la descomposición social que éste había ido provocando.

Es interesante tener en cuenta que buena parte de las clases trabajadoras y de los sectores sociales económicamente más desfavorecidos fueron atraídos hacia el nuevo estilo político fascista, que fue un movimiento no sólo de clase media sino parcialmente interclasista, ya que supo movilizar a las clases bajas para hacerlas gravitar hacia el ideal de la unificación nacional, consiguiendo que el eje del campo semántico de la política girase hacia la derecha y provocando de ese modo que incluso comunistas y socialdemócratas adquiriesen en buena medida el lenguaje marcado por el enemigo e hicieran concesiones a la exaltada atmósfera nacionalista<sup>1080</sup>.

En este contexto, es importante comprender que el fascismo jugó un papel importante en esa movilización de unas masas desamparadas y desarraigadas por los efectos del sistema de mercado, cuyo mecanismo había triturado profundamente la urdimbre social; el fascismo, en ese sentido, proporcionó un nuevo mito identitario al que poder adherirse. “Al buscar los orígenes sociales [del fascismo] no debemos olvidar la atracción de la dimensión espiritual. El aislamiento del hombre se vio acentuado por la sociedad industrial, pero esto no significó que sus válvulas de escape estuvieran lógicamente determinadas por los factores sociales y económicos que la habían producido [...] En la época de desarrollo de los movimientos de masas, la nueva política se convirtió en una forma de organizarlas, de transformar a una multitud caótica en un movimiento masivo. Éste no era únicamente un movimiento de protesta que reaccionaba ante agravios concretos, como las revueltas del pan y la comida durante la Revolución Francesa [...] sino que fue un tipo de política de masas que apeló a anhelos más permanentes, tratando de encarnarlos en el mito, en el símbolo y en una política estética”<sup>1081</sup>. Desacreditado el sistema parlamentario y prácticamente desguzada toda urdimbre social protectora, el fascismo vino a proporcionar un nuevo mito político, de unidad nacional y seguridad existencial, al que algunos sectores de la clase trabajadora se acabaron adhiriendo. Por supuesto, la burguesía utilizó a las escuadras fascistas para desarticular todos los sectores organizados de la clase trabajadora que no sucumbieron ante la nueva mitología de la raza y la nación, como veremos en el siguiente epígrafe. Porque si el fascismo fue, en cierto sentido, una recuperación mórbida de la identidad

---

<sup>1080</sup> Mosse, G. L.: *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerra Napoleónicas al Tercer Reich*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2005, p. 269.

<sup>1081</sup> *Ibíd.* p. 270.

política y comunitaria también fue, asimismo, un instrumento funcional para los dueños del capital. Volveremos más tarde sobre este asunto.

Lo que ahora queremos señalar es que desprovisto de toda protección orgánica, el hombre común, abandonado a los impulsos individuales del hambre y a la lucha descarnada por un sustento que en modo alguno queda garantizado por el cuerpo social, arrojado por ello a un destino igualmente individualizado y marcado por las fluctuaciones de un mercado laboral esencialmente inestable y sujeto a periódicas crisis de sobredemanda, esos hombres, decimos, devienen individuos atomizados prácticamente desconectados de todo vínculo político protector; unos hombres, por cierto, igualmente desprovistos de toda estructura comunitaria de apoyo familiar, estructuras éstas últimas punto menos que destruidas, precisamente, por las condiciones socioeconómicas impuestas por dicho mercado libre de trabajo. “*La gran transformación* analiza dos transformaciones de carácter inverso. Lo que podríamos llamar la re-socialización de la economía (como consecuencia de la crisis de los años treinta) y el análisis de los orígenes innovadores del sistema de mercado como des-socialización de la economía”<sup>1082</sup>. Y el fascismo fue, sin duda, una de las formas que adoptó esa re-socialización de la economía. No era ésta la forma de re-socialización de la economía anhelada por Polanyi, evidentemente, como tampoco lo fue el bolchevismo y la pura planificación centralizada y autoritaria. Volveremos sobre ello.

Polanyi, en cualquier caso, advertía contra la falsa utopía liberal de una sociedad liberada de todo poder. “Pero éste era el resultado de una concepción de la sociedad basada en el mercado que equiparaba a la economía con las relaciones contractuales, y a éstas con la libertad [...] La visión estaba limitada por el mercado que «fragmentaba» la vida en el sector de los productores, que terminaba cuando su producto llegaba al mercado, y el sector de los consumidores, para quienes todos los bienes provienen del mercado. Uno derivaba su ingreso «libremente» del mercado; el otro lo gastaba «libremente» allí. La sociedad en conjunto permanecía invisible. El poder del Estado no importaba, ya que el mecanismo del mercado operaría con mayor regularidad cuanto menor fuese el poder. Ni los votantes, ni los propietarios, ni los productores, ni los consumidores podrían ser señalados como responsables de tan brutales restricciones de la libertad como estaban involucradas en el surgimiento del desempleo y la

---

<sup>1082</sup>Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011, p. 126.

privación”<sup>1083</sup>. De la pura libertad económica, contractual y mercantil, se derivaba una merma de la libertad material para la gran mayoría de las gentes comunes, que caían en la exclusión y en la penuria. “Pero la victoria del fascismo se volvió prácticamente inevitable por la obstrucción de los liberales a toda reforma que involucrara la planeación, la regulación o el control”<sup>1084</sup>. Un liberalismo que pretendió construir un orden social en el que lo económico realizara automáticamente sus ajustes, sin que la instancia política ejerciera de ningún modo control normativo alguno, abonó el terreno para las recuperaciones aberrantes de lo político, como veíamos hace un momento. Si toda idea de reglamentación de los mercados, control público de sectores productivos y regulación normativa de lo económico, por no hablar ya de “democracia industrial”, si todas estas nociones habían querido ser desterradas por los doctrinarios del liberalismo, los años veinte y treinta trajeron consigo una repolitización bestial del orden social, pero con un terrible precio a pagar, ya que muchas de esas formas de repolitización fueron formas no democráticas que condujeron al desastre.

El hundimiento de la civilización liberal había servido en bandeja la intervención fascista, ya que buena parte de la frustración social de unas masas cuyas condiciones materiales de vida habían estado descomponiéndose bajo la égida del sistema de mercado encontró en la propuesta autoritaria una salida deseable. El fascismo vino a “poner orden” en la industria, por así decir, aunque ya veremos que esa ordenación tuvo una discrecionalidad muy concreta. En cualquier caso, como toda forma de “democracia industrial” había sido rechazada por la filosofía liberal como una inadmisible intervención política en el orden del mercado, finalmente buena parte de los desposeídos y explotados fueron atraídos hacia movimientos políticos que propugnaban formas totalitarias de intervención. “La frustración total de la libertad en el fascismo es en efecto el resultado inevitable de la filosofía liberal, la que proclama que el poder y la compulsión son males, que la libertad exige su ausencia en una comunidad humana. Tal cosa no es posible; en una sociedad compleja, esto se vuelve evidente”<sup>1085</sup>. Y esa dosis de poder imprescindible que el liberalismo quiso ilusoriamente laminar fue retomada, trágicamente, por el fascismo; no sólo por el fascismo, pero principalmente por él.

Ese contexto de descomposición social producida por la economía de mercado aparece como el preámbulo de la crisis totalitaria. “Así, la extrema rapidez de las

---

<sup>1083</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 318.

<sup>1084</sup>Ibíd.

<sup>1085</sup>Ibíd. p. 318.

transformaciones sociales hacia el mercado y sus crisis inherentes pueden suscitar un proyecto social reactivo que promete la seguridad económica y da la ilusión de reproducir una comunidad perdida, incluso al precio de las relaciones auténticamente personales; éste es el sentido del proyecto totalitario”<sup>1086</sup>. Si los fascismos fueron un proyecto esencialmente reactivo ante la descomposición de una sociedad desgarrada y atomizada por el desarrollo anómico de la economía de mercado, hemos de rehuir las explicaciones simplistas que quieren ver al fascismo como una mera fase superior del capitalismo, lo cual, además, se suele ejercer desde premisas estrechamente economicistas.

G. D. H Cole, teórico e historiador inglés inserto en la tradición del socialismo fabiano, y con el que Polanyi tuvo contacto personal e intelectual durante su periplo británico, afirmaba que el fascismo no podía ser comprendido como una forma desarrollada de capitalismo. Así lo afirmaba en el primer capítulo del último volumen, *Socialism and Fascism*, de su monumental *Historia del pensamiento socialista*. “Es, en mi opinión, erróneo considerar al fascismo como el último golpe del capitalismo en decadencia, aunque el fascismo por supuesto recibió amplia ayuda de los capitalistas en su subida al poder y en sus medidas para lograr la destrucción de los movimientos obreros [...] Su desarrollo se vio muy favorecido por las condiciones económicas de la época y por los sentimientos de frustración que la adversidad económica sembró en el espíritu de los jóvenes; pero a pesar de esto no fue fundamentalmente un movimiento económico, sino más bien la manifestación de un nacionalismo agresivo que apelaba a las pasiones violentas del subconsciente. Tratar de caracterizarlo en términos puramente económicos es prescindir de la clave esencial de su fuerza impulsora y no ver su característica más peligrosa: su irreprimible tendencia hacia la guerra”<sup>1087</sup>. Esta prudencia ante las explicaciones puramente economicistas del auge del fascismo es una precaución que ante todo quiere mostrar que, si bien es cierto que los dueños del capital privado utilizaron a las “fuerzas de choque” del fascismo para destruir a las organizaciones de la clase trabajadora, no obstante no se puede perder de vista una especificidad propia del fascismo, que lo convertía *no sólo* en un episodio de la lucha de clases, sino *también* en una respuesta a la descomposición anómica de la comunidad dentro de la sociedad de mercado.

---

<sup>1086</sup>Maucourant, J.: *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006, p. 164.

<sup>1087</sup>Cole, G. D. H.: *Historia del pensamiento socialista VII. Socialismo y Fascismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 16.



El liberalismo alemán proponía una lectura de los orígenes del nacionalsocialismo en la que éste encontraba sus raíces históricas en la propia forma moderna de Estado, como si la forma totalitaria del Estado hubiera sido nada más que una natural y necesaria evolución superlativa de aquélla. “El eje de esta interpretación aparece claro: para el neoliberalismo (Eucken, Böhm, Röpke), el nazismo no ha de ser comprendido como el resultado de una perversión o de una situación de profunda crisis social, sino, por el contrario, sino, por el contrario, como la *verdad* esencial de un conjunto de disposiciones políticas de carácter intervencionista y tendentes al fortalecimiento de las acciones del Estado. El diagnóstico que lee en el nazismo la culminación de un desarrollo, hasta cierto punto natural, de principios esenciales de la noción moderna de Estado sirve a los liberales para alertar sobre los riesgos que acarrear aquellos regímenes políticos y modelos económicos que –sea en la forma del nazismo o de la Inglaterra democrática, de la Unión Soviética o de la Norteamérica del *New Deal*, del keynesianismo o de la autarquía alemana– asumen como propia la *invariante antiliberal* y avanzan por la vía de la reglamentación, la planificación económica y la consolidación de la gestión pública [...] Descifrando en el nazismo el resultado extremo del reforzamiento y la intensificación de la estatalidad, el neoliberalismo puede librar a la economía de mercado de la acusación de generar efectos destructores en el cuerpo social, atribuyéndolos por el contrario a la *racionalidad misma* del Estado y a las consecuencias de su crecimiento”<sup>1088</sup>. Será un lugar común de algunas tesis liberales tratar de encontrar ya incoada en la forma moderna de Estado la deriva estatal-totalitaria del siglo XX.

Franz Neumann, teórico de la Escuela de Frankfurt, propondrá precisamente una interpretación del auge del nacionalsocialismo distinta a la que, partiendo del modelo de “capitalismo de Estado” de Pollock<sup>1089</sup>, habían asumido Adorno o Horkheimer, los cuales confluían en esto con los liberales alemanes. Dicho modelo frankfurtiano, que en efecto emparentaba con las interpretaciones liberales que veíamos hace un momento, pensaba el nazismo simplemente como un desarrollo extremo de la forma-Estado moderna, siendo así que la planificación estatal de una administración fuertemente centralizada asumía ahora todas las funciones propias del automatismo del mercado. Neumann, no satisfecho con esta interpretación, argumentará que en el interior del

---

<sup>1088</sup>López Álvarez, P.: “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, publicado en Arribas, S; Cano, G; Ugarte, J.: *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, pp. 39-61.

<sup>1089</sup>Pollock, F.: “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”, 1941.

nacionalsocialismo el capital privado *no* queda asumido o subsumido bajo la égida de lo público, sino que el fuerte intervencionismo estatal propio del nazismo respeta e incluso refuerza a los trust privados, eso sí, aniquilando la organización autónoma de la clase trabajadora.

A dicha situación, más que “capitalismo de Estado”, Neumann lo llama “capitalismo monopolista totalitario”, y el matiz diferencial es muy importante. “Las finalidades que persiguen las fuerzas monopólicas no podían alcanzarse dentro de un sistema de democracia política; por lo menos, no eran posibles en Alemania. El partido socialdemócrata y los sindicatos, a pesar de haber perdido su agresividad militante, tenían aún bastante fuerza para defender sus conquistas. Su fuerza defensiva hacía que fuera imposible poner toda la organización del estado al servicio de un grupo concreto de la sociedad [...] Sólo podía realizarse la sumisión completa del Estado por los capitanes de la industria en una organización política sin control desde abajo, que careciese de organización de masas autónomas y libertad de crítica [...] La economía alemana de hoy tiene dos grandes características destacadas: es una economía monopólica y una economía de mando. Es una economía capitalista privada, que regimenta un Estado totalitario”<sup>1090</sup>. La industria capitalista no podía seguir creciendo y acumulando capital *dentro* del orden jurídico del decadente Estado liberal democrático, al cual tuvo que aniquilar y, de paso, ciertamente, también a una clase obrera organizada políticamente y que desde las instituciones de la democracia republicana venía poniendo cortapisas legislativas a la libre expansión del capital. “El régimen nacional-socialista subió al poder el 30 de enero de 1933 e inició acto seguido una política cartélica que satisfizo todas las exigencias de las asociaciones industriales”<sup>1091</sup>. En efecto, puede estudiarse el proceso de privatización sistemática de la economía alemana durante el régimen nazi<sup>1092</sup>.

Y es importante notar que el propio Polanyi había ido construyendo una tesis que concordaba en gran medida con lo que estaba defendiendo Neumann, en el sentido de que el corporativismo fascista *no* debía entenderse como una burocracia estatal destinada a interrumpir la lógica autónoma de las relaciones capitalistas de producción, sino todo lo contrario. “En otras palabras, en tanto que en el socialismo la unidad de la

---

<sup>1090</sup>Neumann, F.: *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 295.

<sup>1091</sup>Ibíd. p. 298.

<sup>1092</sup>Bel, G.: “Against the mainstream: Nazi privatization in 1930s Germany”, *Economic History Review*, 63, 1, 2010, pp. 34-55.

sociedad se restablece mediante la extensión de la democracia política a la esfera económica, el fascismo representa la tentativa diametralmente opuesta de unificar la sociedad convirtiendo a la industria no democrática en el amo del Estado”<sup>1093</sup>. Esto lo escribía Polanyi a mitad de los años treinta, y es crucial. El fascismo, en efecto, había de interpretarse como un movimiento facilitado por los grandes poderes de la industria privada encaminado no a desbaratar la lógica de la acumulación capitalista sino, muy al contrario, a posibilitar la continuación de dicha acumulación, convirtiendo en cenizas las instituciones del republicanismo democrático, incapaz ya de garantizar un crecimiento sostenido del capital.

En la anterior interpretación, no obstante, el fascismo y el nazismo aparecen como instrumentos políticos y administrativos de la burguesía y de los capitanes de industria. Y el propio Polanyi así lo creía, como veremos enseguida. Pero Cole, en cambio, como comprobábamos hace un momento, afirmaba que el fascismo y el nazismo utilizaron a los capitalistas, más que éstos últimos se sirvieran de aquéllos. En ese sentido, el auge de los movimientos fascistas también obedecía al hundimiento de una civilización, la del mercado capitalista, y a las nuevas identidades políticas reactivas que precisamente eran ofrecidas por el fascismo a un cuerpo social explotado, sí, pero también atomizado y descompuesto, y que caminaba hacia su liberal desintegración. Y esto último *también* era una premisa polanyiana. “Estoy seguro de que ni en el fascismo italiano ni en el nazismo [ni en ninguno de los otros regímenes y movimientos de los años 30, también mencionados por Cole, y que son igualmente caracterizados como “fascistas”] la fuerza impulsora fundamental era económica ni basada principalmente en los intereses o sentimientos de clase [...] Tanto el nazismo como el fascismo italiano lograron agrupar un núcleo considerable de apoyo dentro de la clase obrera que no se obtuvo, en mi opinión, por las promesas tan liberalmente formuladas de rescatarla del desempleo y la mala situación –aunque es indudable que tuvieron cierta influencia, especialmente en las primeras etapas del movimiento. La mayoría del apoyo obrero fue atraído al nazismo mucho más por su intransigente nacionalismo y racismo que por su atractivo económico o, de todos modos, se consolidó en su apoyo al nazismo principalmente por estas razones no económicas”<sup>1094</sup>. Cole no desprecia el factor “interés de clase”, evidentemente, pero cree que no puede sostenerse de manera simplista que el fascismo

---

<sup>1093</sup>Polanyi, K.: “Marx sobre el corporativismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 249.

<sup>1094</sup>Cole, G. D. H.: *Historia del pensamiento socialista VII. Socialismo y Fascismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, p. 19.

fue *solamente* una creación de la burguesía para desarticular las demandas de un movimiento obrero que amenazaba con convertir la Europa occidental en un apéndice del bolchevismo.

Polanyi, como veíamos en el epígrafe anterior, era crítico con la sociología marxista más vulgar, por la estrechez economicista de sus explicaciones sobre el imperialismo; y ahora, cuando trata de comprender el ascenso del fascismo, Polanyi bascula entre asumir las tesis de Cole y, al igual que éste, pensar que *no únicamente* la conflictividad de clase había de jugar un papel importante a la hora de explicar todo este proceso histórico, y atribuir un papel preponderante a dicha conflictividad. Bascula entre esas dos opciones, y creemos que asume los presupuestos de una y otra. “En esta fase final de la caída de la economía de mercado intervino decisivamente el conflicto de las fuerzas clasistas”<sup>1095</sup>. Y el papel de la conflictividad clasista fue, en algunos de sus escritos anteriores, mucho más incisivo que en *La gran transformación*. Ahora volveremos sobre este importante asunto.

Es importante comprender, y así lo anota Polanyi, que esa “recuperación perversa de lo político” se construye a través de una aniquilación milimétrica de todas las instituciones republicanas que podían permitir la conquista democrática del poder por parte de la clase trabajadora. El fascismo, por lo tanto, ante la crisis social de la civilización liberal recuperó una cierta forma política, pero no cualquier forma, sino precisamente aquella forma autoritaria y corporativa que pulverizó todas las cristalizaciones históricas del republicanismo político. En *The Essence of Fascism*, de 1935, Polanyi lo afirmaba con mucha nitidez. “En Europa central, si es que no en toda Europa, el sufragio universal incrementó en buena medida el impacto de la clase trabajadora industrial en la legislación económica y social y, cuando surgía una crisis de envergadura, los parlamentos elegidos por el voto popular tendían, invariablemente, a recurrir a soluciones socialistas. El ininterrumpido progreso del movimiento socialista, una vez que se permite la vigencia de la democracia representativa, constituye la experiencia histórica dominante del continente durante el período de la posguerra. De ahí emana el convencimiento de que el socialismo debe llegar con solo dejar intacta la autoridad de las instituciones representativas. Por consiguiente, si el socialismo no debe ocurrir, la democracia debe desaparecer. Tal es la *raison d’être* de los movimientos fascistas”<sup>1096</sup>.

---

<sup>1095</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 280.

<sup>1096</sup>Polanyi, K.; “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 209.

La forma política democrática se había convertido en una rémora para el crecimiento del capital, y el fascismo, en cierta manera, vino a suministrar una nueva y oportuna solución política a semejante contradicción irresoluble.

Podríamos concluir diciendo que Polanyi, por un lado, se opone a la interpretación del fascismo que construye el liberalismo, a saber, la postulación de una conspiración colectivista auspiciada por los enemigos de la civilización del mercado, que habían atacado desde *fuera* al Estado liberal. Por otro lado, tampoco podía asumir una interpretación marxista que a veces era demasiado simplista al indicar que el fascismo era *solamente* un instrumento del capital para derrotar al movimiento obrero organizado, ya que el fascismo albergaba una especificidad propia que también había de hallar su razón de ser en la descomposición y anomia producidos por una economía de mercado des-socializada, y a la que el fascismo dio una respuesta identitaria reactiva y reaccionaria, a través de eso que hemos venido denominado “recuperación patológica de la política”.

En ese sentido, podemos decir que la tesis polanyiana se mueve entre esas dos interpretaciones, sin reducirse plenamente a ninguna de ellas. Es decir, por un lado comparte la interpretación de G.D H. Cole, cuando éste enuncia que el fascismo no es *sólo* un instrumento de la burguesía para aplacar al proletariado, como diría cierto marxismo vulgar, pues buena parte de la masas empobrecidas se abrazaron al fascismo también por razones emocionales e identitarias, en busca de alguna suerte de comunidad orgánica nacional que les ofreciese una seguridad que la descomposición social propia de la sociedad de mercado les había robado. Pero, bien es verdad, la explicación polanyiana del fascismo *también* se fundamentará en la amenaza que suponía para los intereses del capital una democracia que permitía el ascenso al poder de las organizaciones políticas de la clase obrera, como veremos detalladamente a continuación.

### **12.3 El fascismo como baluarte del capital en un contexto post-republicano**

Polanyi tenía muy claro que el fascismo también había sido, entre otras cosas, una solución defensiva adoptada por la economía de mercado, asediada en su dinámica interna por las demandas democratizadoras de las clases populares. “La solución fascista del *impasse* alcanzado por el capitalismo liberal puede describirse como una

reforma de la economía de mercado lograda al precio de la extirpación de todas las instituciones democráticas, en el campo industrial y en el campo político por igual. El sistema económico que estaba en peligro de destrucción se fortalecería de ese modo, mientras que la gente misma era sometida a una reeducación destinada a desnaturalizar al individuo y volverlo incapaz de funcionar como la unidad responsable del organismo político. Esta reeducación, que incluía las creencias de una religión política que negaba la idea de la hermandad del hombre en todas sus formas, se logró mediante un acto de conversión masiva impuesta a los recalcitrantes mediante los métodos científicos de la tortura”<sup>1097</sup>. El mero atisbo de medidas socialistas de distinto tipo y grado, bajo el empuje de la influencia política de las masas populares, hacía temblar los cimientos del sistema de mercado, que sólo podía soportar semejantes interrupciones parciales de su dinámica interna con un concomitante estado de pánico de sus clases dirigentes<sup>1098</sup>. El incremento de la presión política ejercida por gobiernos democráticos influidos o controlados por socialdemócratas y socialistas puso en evidencia el antagonismo dado entre unas instituciones democráticas desarrolladas y las exigencias de una economía de libre mercado. En un contexto de crisis social aguda tal antagonismo llegó a hacerse más perceptible, y Polanyi entendió que la intervención fascista, en última instancia, vino a poner un dique de contención que tenía como objetivo salvaguardar a la economía capitalista de las embestidas democrático-populares<sup>1099</sup>.

El Estado fascista, que intenta proyectarse como una instancia poderosa de control centralizado, supone en verdad una práctica anulación del “Estado político”, toda vez que pretende, antes que nada, “encarnar la totalidad social en la esfera económica”<sup>1100</sup>. En el Estado corporativo fascista, en efecto, los propietarios de los principales sectores económicos y ramos industriales tienen la última palabra en la conformación del orden productivo, y la vida social entera se encuentra subordinada a la gestión técnica de los capitanes de industria. Y todo ello, además, en un contexto en el que las masas ya no pueden intervenir en la configuración de la vida pública. En efecto, bajo el régimen de la “contrarrevolución fascista” el común de las gentes se halla sometido a un régimen dictatorial totalitario definido, principalmente, por el hecho primordial de que todas las

---

<sup>1097</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 297.

<sup>1098</sup>Polanyi, K.: “El eclipse del pánico y las perspectivas del socialismo”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

<sup>1099</sup>Polanyi, K.: “Die geistigen Voraussetzungen des Faschismus”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005, p. 219.

<sup>1100</sup>Ibíd. p. 220.

esferas de intervención política democrática (parlamentos, nacionales y municipales) e intervención económica democrática (gremios, sindicatos, comités de negociación colectiva) se hallan aniquiladas. Los dueños de la industria, en suma, se encuentran entregados a una estrecha connivencia con los destructores de la institucionalidad democrática republicana<sup>1101</sup>.

En un artículo publicado en 1932, que llevaba por título precisamente “Wirtschaft und Demokratie”, Polanyi lo decía de una manera explícita y simple: “Se ha abierto un abismo entre la economía y la política. Tal es, dicho en pocas palabras, el diagnóstico de la época [...] La izquierda se arraiga en la democracia, y la derecha, en la economía”<sup>1102</sup>. Y el planteamiento polanyiano, justo a mitad de los años 30, se perfilaba muy nítido a este respecto. “Hoy en día se acepta, en términos generales, que la mutua incompatibilidad de la democracia y el capitalismo constituye el trasfondo de la crisis social de nuestro tiempo [...] Según la *Dottrina* de Mussolini, la democracia es un anacronismo «pues únicamente un Estado autoritario puede afrontar las contradicciones inherentes al capitalismo». Está convencido de que el tiempo de la democracia ha pasado, pero el capitalismo recién empieza su carrera. El discurso de Hitler en Dusseldorf, al cual ya hicimos referencia, proclama que la absoluta incompatibilidad del principio de igualdad democrática, en política, y el principio de la propiedad privada de los medios de producción, en la vida económica, es la principal causa de la crisis actual; pues «la democracia en la política y el comunismo en la economía se basan en principios análogos». Los liberales de la escuela de Mises argumentan que la interferencia en el sistema de precios practicada por la democracia representativa disminuye, inevitablemente, la suma total de los bienes producidos. El fascismo se justifica entonces como la salvaguardia de la economía liberal. Tanto los fascistas «intervencionistas» como los «liberales» están convencidos de que la democracia conduce al socialismo [...] y los socialistas de todos los credos denuncian el ataque fascista a la democracia como una tentativa de salvar por la fuerza el presente sistema económico”<sup>1103</sup>. Creemos que se debe prestar atención al entrecomillado que hace Polanyi al final de este pasaje.

---

<sup>1101</sup>Kershaw, I.: *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2004.

<sup>1102</sup>Polanyi, K.: “Economía y democracia”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 197.

<sup>1103</sup>Polanyi, K.: “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 227.

En efecto, tras indicarnos que el fascismo viene precisamente a rescatar al sistema capitalista de las interferencias democráticas (que a la postre no acaban resultado sino “interferencias socialistas”), tras constatar esto, decíamos, entrecomilla el adjetivo “intervencionista” cuando éste pretende adherirse al fascismo. Y lo hace, precisamente, para deshacer un equívoco, toda vez que dicho adjetivo suele aplicarse a medidas de intervención y reglamentación de la vida económica, siendo así que Polanyi concibe al fascismo como una potencia política que deja intacta la estructura de la propiedad capitalista y que deroga toda la legislación protectora de los derechos laborales conquistada por la clase obrera. Es decir, entrecomilla lo de “intervencionista” precisamente porque el fascismo, en lo económico, es bastante liberal y bastante poco dado a interferir en los intereses de los grandes capitanes de la industria.

Y, por otro lado, también entrecomilla el adjetivo “liberales” cuando de lo que se trata es de Mises y sus epígonos, ya que éstos desconfían absolutamente de las formas republicanas de democracia que pretenden intervenir en la vida económica, reglamentando la actividad industrial o codificando derechos laborales. Es decir, los liberales austriacos tienen claro que un desarrollo real y profundo de las instituciones republicanas y democráticas del liberalismo político podría conducir, a medio y largo plazo, a una deriva socialista de intervención económica.

El vienes Karl Popper argumentaba en *The Open Society and Its Enemies*, aparecida en 1945, que las grandes similitudes dadas entre el marxismo y “su contraparte fascista” denotaban en realidad una raíz intelectual casi idéntica para ambos movimientos y programas<sup>1104</sup>. Polanyi, completamente alejado de esta concepción, vislumbra claramente las alternativas que se presentan. “Básicamente, hay dos soluciones: extender el principio democrático de la política a la economía o abolir por completo la «esfera política» democrática”<sup>1105</sup>. La primera alternativa, que es el socialismo, implica la desaparición de una esfera económica de funcionamiento autónomo y autorregulado, pues ahora es el ámbito público y político el que toma las riendas, en las múltiples maneras en las que esto puede hacerse, de la producción y la distribución de bienes y servicios, y “en ese caso, la esfera política democrática pasa a ser el todo de la sociedad. Esto es, esencialmente, el socialismo”<sup>1106</sup>. Por el contrario, la alternativa fascista supondría una aniquilación de la esfera de la intervención política democrática en la

---

<sup>1104</sup>Popper, K.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 268.

<sup>1105</sup>Polanyi, K.; “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 227.

<sup>1106</sup>Ibíd.



configuración de la vida económica. “Tras la abolición de la esfera política democrática, sólo queda la vida económica. El capitalismo, en cuanto organizado en las diferentes ramas de la industria, se convierte en el todo de la sociedad. Tal es la solución fascista”<sup>1107</sup>. En ese sentido, cabe decir que el fascismo es esencialmente anti-republicano, pero nunca verdaderamente anti-capitalista.

Es muy importante entender, por lo tanto, que para Polanyi el corporativismo fascista no implica en absoluto un Estado construido contra la lógica del sistema capitalista. “Lejos de extender el poder del Estado democrático a la industria, por ejemplo, el fascismo se dedicó a extender el poder de la industria autocrática por encima del Estado y, de esa forma, a destruir la base misma de la democracia política”<sup>1108</sup>. A los dueños del poder económico privado, en un proceso de des-empoderamiento de todas las instituciones políticas republicanas, se les otorga plena libertad en la organización de las relaciones sociales de producción, mientras se construye una centralización autoritaria y autócrata de un ejecutivo antidemocrático que aniquila toda la vida parlamentaria y legislativa.

A la luz de estos textos, Polanyi no parecería muy dispuesto a asumir que la razón última del fascismo estuviera ya incoada en la forma moderna de Estado en cuanto tal, como veremos en un epígrafe posterior; tal tesis podría venir a decirnos que dicha forma albergaba dentro de sí una vocación totalitaria implícita, cuya manifestación en los años treinta del pasado siglo no hubiera sido sino el desarrollo último de una *ratio* siempre presente<sup>1109</sup>. Muy lejos de estos postulados, Polanyi nos dice que el fascismo arremete contra todas las instituciones del liberalismo político de la tradición republicana, pero a su vez deja plenamente operativa y vigente la estructura productiva del capitalismo y las relaciones de propiedad a él inherentes. “*El fascismo es esa forma de solución revolucionaria que mantiene al capitalismo intacto*”<sup>1110</sup>. Y lo deja tan intacto que, en efecto, los hombres quedan enteramente reducidos a su más estricta dimensión económico-técnica, sobre la cual han perdido todo poder de intervención política. “Según el orden estructural del fascismo, los seres humanos son considerados como productores y sólo como productores”<sup>1111</sup>. Y sobre esta dimensión estrictamente productiva los propios sujetos no tienen ningún poder de decisión, toda vez que no

---

<sup>1107</sup>Ibíd.

<sup>1108</sup>Polanyi, K.: “Marx sobre el corporativismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 243.

<sup>1109</sup>Adorno, T.; Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2004, p. 78.

<sup>1110</sup>Polanyi, K.: “El fascismo y la terminología marxista”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 233.

<sup>1111</sup>Polanyi, K.: “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 228.

pueden intervenir o decidir sobre los factores que determinan su salario, sus condiciones de trabajo o su inserción social.

Es evidente que los *fascios* italianos fueron, entre 1918 y 1922, muy tolerados por los gobiernos liberales mientras con total impunidad asaltaban sedes sindicales, agredían a huelguistas, destruían ateneos populares o locales de prensa socialistas y anarquistas y desarticulaban, en definitiva, todo el tejido institucional y político que el movimiento obrero había ido trabando y construyendo durante años. En un discurso dado en Udine en Agosto de 1922, Mussolini no podía ser más explícito. “Queremos despojar al Estado de todos sus atributos económicos. Basta de Estado ferroviario, basta de Estado cartero, de Estado asegurador. Basta de Estado trabajando a expensas de todos los contribuyentes y agotando las finanzas de Italia. Le queda la policía, la educación de las nuevas generaciones, el ejército que debe garantizar la inviolabilidad de la patria, y le queda la política exterior”<sup>1112</sup>. El Estado dibujado y pergeñado por el *duce* es abiertamente liberal en lo económico, pues sólo ha de cumplir las funciones de seguridad policial y defensa militar, absteniéndose de intervenir en la vida industrial o de asumir prerrogativas económicas. Y, al mismo tiempo, en el programa fascista las libertades políticas republicanas han de ser completamente aniquiladas.

Las pretensiones del fascismo, en efecto, en modo alguno habían sido dirigidas hacia la construcción de una sociedad post-capitalista. “Estamos irreparablemente separados de todas las sectas socialistas, porque rechazamos todo internacionalismo, sea el que sea, toda intervención del Estado en la vida económica, sea la que sea”<sup>1113</sup>. Cuando se presentan las líneas programáticas del partido, en 1919, se elimina toda evocación retórica que huela a socialismo, para virar irremediabilmente hacia un nacionalismo integral con vocación de imperio. Y, en el plano económico, se hace un llamamiento a la energía de la iniciativa individual, abjurando de toda forma de economía pública y renunciando absolutamente “a las estatalizaciones, a las nacionalizaciones, a las municipalizaciones”<sup>1114</sup>.

Mussolini, no en documentos internos, sino en el *Il Popolo d'Italia*, lo proclamaba con rotunda claridad. “En materia económica somos liberales en el sentido clásico de la palabra”<sup>1115</sup>. Y añade después: “Nosotros, liberales en economía, no lo seremos en

---

<sup>1112</sup>Citado por Angelo Tasca en *El nacimiento del fascismo*, Ariel, Barcelona, 1969, p. 280.

<sup>1113</sup>Ibíd. p. 183.

<sup>1114</sup>Ibíd.

<sup>1115</sup>Ibíd. p. 186

absoluto en política”<sup>1116</sup>. Resulta palmario que a lo largo de todo este período los liberales italianos no condenaran ni una sola vez el terrorismo de los *fascios*, y los órganos intelectuales de la gran industria de la Italia septentrional reproducían una y otra vez la visión de los fascistas, cuando éstos argüían que sólo imponían el orden respondiendo a las “provocaciones rojas”<sup>1117</sup>. Puede afirmarse que el fascismo le hizo el trabajo sucio a la gran industria capitalista italiana estrangulando al movimiento sindical y al Partido Socialista.

Es cierto que debe argumentare con Nolte que el fascismo no ha sido únicamente un “puro antimarxismo”<sup>1118</sup>, ya que las líneas de separación política no coinciden plenamente con la estructura económica de clases, lo cual se traduce en el hecho de que sectores importantes de la burguesía permanecieron en una posición antifascista mientras que algunas capas de la clase trabajadora ingresaron en el movimiento. “Con respecto a la burguesía, el fascismo se hallaba en la singular relación de una identidad no idéntica. Quiso ser el campeón de la principal intención burguesa: la lucha contra el intento revolucionario marxista frente a la sociedad burguesa en su totalidad. Pero emprendió esa lucha con métodos y fuerzas que eran extrañas a las tradiciones intelectuales y vitales burguesas”<sup>1119</sup>. El movimiento fascista se componía de elementos que históricamente no formaban parte del acervo político e intelectual burgués, ciertamente, y las nuevas mitologías políticas de tendencia irracionalista y furibundo nacionalismo violento fueron paulatinamente desplazando al positivismo burgués dentro del universo ideológico europeo. Pero no puede ponerse en duda, empero, que la intensidad de este nuevo movimiento histórico fue una munición inestimable que los dueños del poder económico, en un contexto de intensificación de la lucha de clases, lanzaron contra las poderosas organizaciones obreras. “Todos estos caracteres no son italianos, sino completamente comunes a Europa. Con la expansión del sistema liberal, su crisis también había alcanzado hasta las fronteras de Europa: ligas militarizadas de voluntarios, de orientación antibolchevique, se dieron casi en todas partes [...]”<sup>1120</sup>.

No hay que olvidar tampoco, en ese sentido, que el discurso de Hitler en el Club Industrial de Düsseldorf, en 1932, se produce ante la flor y nata de los grandes capitanes de industria y ante los miembros más destacados del gran capital financiero, muchos de

---

<sup>1116</sup>Ibíd.

<sup>1117</sup>Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004, pp. 265-266.

<sup>1118</sup>Nolte, E.: *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*, Península, Barcelona, 1971, p. 29.

<sup>1119</sup>Ibíd. p. 81.

<sup>1120</sup>Ibíd. p. 83.

los cuales sufragaron el movimiento. Lo que allí Hitler les dice es que sin ellos ya no habría burguesía en Alemania, pues el bolchevismo habría acabado con ella hacía tiempo<sup>1121</sup>. Y si esa gran burguesía había de pervivir, el país habría de ingresar en una nueva etapa de férrea disciplina que era, antes que nada, disciplinamiento de la clase obrera institucionalizada y organizada, como señalaba Arthur Rosenberg. “Los amos de la industria pesada alemana y los grandes capitalistas [...] fueron grandes promotores de la idea nacionalista desde el primer momento, pues veían en ella un medio para destruir los odiados sindicatos y, sobre todo, la influencia popular de los socialistas”<sup>1122</sup>. Las grandes dinastías industriales de Alemania conservaron impolutas sus relaciones de dominio económico, y la aniquilación por parte del régimen nazi de toda institución democrático-republicana y de toda organización obrera independiente no podía sino engrasar a la perfección dicho dominio.

Un liberal de la talla de Walter Lippmann lo dice explícitamente: “Las huelgas y los paros se suprimen sin misericordia, como actos de traición a la seguridad del Estado”<sup>1123</sup>. Pero tal vez suponga un reduccionismo extremo, propio de la Tercera Internacional, aseverar que el fascismo fue *nada más* que “una dictadura terrorista del gran capital”<sup>1124</sup>, pues no se ha de olvidar que el fascismo posee una especificidad propia que no lo convierte en una derivación ineludible de la propia estructura capitalista, pues su génesis histórica es parcialmente exógena (sólo parcialmente) con respecto a dicha estructura. Otra cosa es, como señalábamos en el epígrafe anterior, que la descomposición social generada por la sociedad de mercado hubiera proveído el caldo de cultivo idóneo para el surgimiento de una re-politización autoritaria y reactiva, como de hecho sucedió.

Pero, evidentemente, al ascenso del fascismo, apenas controlado en su dirección e intensidad por las clases capitalistas, supuso un revulsivo histórico para éstas, en su afán de contrarrestar los avances políticos de la clase obrera organizada. Y ello a pesar de la desconfianza inicial, como observaba Sweezy. “La actitud de los capitalistas hacia el fascismo es al comienzo de reserva y recelo, desconfían de él sobre todo por sus ataques desaforados al capital financiero. Pero a medida que el movimiento se extiende y gana el apoyo popular, la actitud de los capitalistas sufre una transformación gradual. Su

---

<sup>1121</sup>Polanyi, K.: “Hitler et l'économie”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

<sup>1122</sup>Rosenberg, A.: “El fascismo como movimiento de masas”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 133.

<sup>1123</sup>Lippmann, W.: *Retorno a la libertad*, UTEHA, México, 1940, p. 74.

<sup>1124</sup>Gentile, E.: *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid, 2004, p. 54.

propia posición es difícil, cogidos como están entre las demandas de la clase obrera organizada y el «cerco» de potencias capitalistas rivales. Ordinariamente, en tales circunstancias, la clase capitalista haría uso del poder del Estado para someter a los obreros y mejorar su propia situación internacional, pero ahora este camino está cerrado para ella. El Estado es débil y los obreros participan en su control. Por consecuencia, el fascismo, una vez que demostró su derecho a ser tomado en serio, pasa a ser considerado como un aliado potencialmente valioso contra los dos peores enemigos de los capitalistas, los obreros de su propio país y los capitalistas de los países extranjeros”<sup>1125</sup>. Esa alianza oportunista y táctica será el único medio que el gran capital hallará para desbloquear su esclerosis, el único método radical con el que podrá activar de nuevo su autoexpansión en los escenarios nacional e internacional.

Debido precisamente a esa fuerte influencia y relativo control del Estado por parte de la clase obrera, los grandes capitalistas hallaban enormes resistencias y obstáculos para embarcar a la nación en nuevas aventuras imperiales, a lo que había que añadir la fuerte legislación anticapitalista que encontraba en el interior. El enemigo a batir estaba bien localizado, como señala Gentile. “El fascismo se colocó inmediatamente a la cabeza de las reacciones burguesas antiproletarias, con sus brigadas armadas, organizadas militarmente (*squadrismo*), que en pocos meses destruyeron gran parte de las organizaciones proletarias [...]”<sup>1126</sup>. La ofensiva antiproletaria “en defensa de la nación y de la propiedad” acreditó al fascismo como baluarte defensivo de la gran burguesía e incluso de buena parte de las clases medias y de la pequeña burguesía. “Valiéndose de los instrumentos del terror, la censura y la propaganda, los caudillos fascistas inculcaron en las masas la doctrina de que sus verdaderos enemigos no eran las clases privilegiadas de casa, sino las naciones privilegiadas del exterior. La transición de la psicología de la guerra de clases a la guerra nacionalista, es muy fácil”<sup>1127</sup>. La guerra de clases se desvía hacia una exaltación de la tensión nacional volcada hacia la exterioridad de una guerra internacional.

El nacionalismo y el militarismo, “hermanos siameses”<sup>1128</sup>, sufren una metamorfosis en las sociedades avanzadas para reubicarse dentro de la nueva matriz geopolítica de las luchas imperiales de las naciones industriales; de ello se deduce, ciertamente, que adquieren un nuevo carácter, pero siempre teniendo en cuenta que el nacionalismo no

---

<sup>1125</sup>Sweezy, P. M.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 365.

<sup>1126</sup>Gentile, E.: *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid, 2004, p. 29.

<sup>1127</sup>Lippmann, W.: *Retorno a la libertad*, UTEHA, México, 1940, p. 163.

<sup>1128</sup>Sweezy, P. M.: *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1945, p. 338.

puede comprenderse como una mera invención pragmática de las clases capitalistas, ya que la idea de nación permeaba amplias capas de la población ya desde la emergencia misma de las sociedades modernas. Puede decirse que los dueños del capital, en todo caso, supieron insuflar una cierta intensidad y una cierta dirección a los sentimientos nacionales de buena parte de las masas, con el objeto de aplacar la conflictividad social interna proveniente de los antagonismos de clase. Y lo que sí es cierto, al llegar a esta fase, es que el poder de la legislatura (*Gesetzgebung*) decrece constantemente frente a un incremento notable y sustancial del poder ejecutivo (*Verwaltung*). “Con el estrechamiento de las filas de clase y la creciente agudeza del conflicto social, el parlamento se convierte cada vez más en un campo de batalla de los partidos antagónicos, que representan intereses divergentes de clase y de grupo. Mientras que por una parte declina la capacidad del parlamento para realizar actos positivos, por otra aparece la creciente necesidad de un fuerte estado centralizado [...] En tales circunstancias, el parlamento es obligado a abandonar una tras otra sus apreciadas prerrogativas y a ver cómo se forja bajo sus propias narices la autoridad centralizada y no controlada contra la cual, en su juventud, había luchado tan ruda y felizmente”<sup>1129</sup>. Cuando el parlamentarismo empezó a constituir una rémora para los intereses de los dueños de la economía, no hubo piedad a la hora de dinamitarlo.

Otto Bauer, gran exponente del “austromarxismo” y cabeza de la socialdemocracia austriaca (llegó a ser por un breve lapso de tiempo Ministro de Asuntos Exteriores de la recién nacida República de Austria) advertía que el fascismo vence en una coyuntura histórica en la que el proletariado está ya debilitado y a la defensiva, aunque su propaganda diga que las escuadras fascistas están ahí para defender a la nación del bolchevismo y su inminente revolución<sup>1130</sup>.

Lo que ocurre es que la clase capitalista y los grandes terratenientes ceden el poder a los cuadros fascistas para destruir las conquistas sociales de la clase trabajadora y aniquilar a los sindicatos y a todas las organizaciones de poder obrero. “En la democracia burguesa domina la clase capitalista, pero bajo la constante presión de la clase obrera, a la que una y otra vez ha de hacer concesiones. La continua lucha del socialismo reformista y de los sindicatos por salarios más elevados, reducción de la jornada de trabajo, e implantación de una legislación y administración de seguridad social, durante las épocas de auge capitalista no constituye, naturalmente, ningún peligro para el

---

<sup>1129</sup>Ibíd. p. 350

<sup>1130</sup>Bauer, O.: “El fascismo”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 161.

capitalismo; al contrario, contribuye a darle un nivel técnico, social y cultural más elevado. En cambio, durante las graves crisis económicas que sucedieron a la guerra mundial, las conquistas del socialismo reformista le parecían a la clase capitalista otros tantos obstáculos a la marcha «normal», es decir, determinada únicamente por las variaciones de la tasa de beneficio, de los procesos de producción y circulación. Su criterio es negar toda concesión ulterior y revocar las ya hechas a la clase obrera. Esto lo impiden las instituciones democráticas; en consecuencia, decide combatirlos”<sup>1131</sup>. La clase capitalista, viene a decir Bauer, tolera a regañadientes las conquistas democráticas del movimiento obrero y los partidos socialistas *mientras* su tasa de beneficio lo permita. Ahora bien, una crisis en el crecimiento de dicha tasa empieza a trasmutar la mencionada tolerancia, y las conquistas democráticas de la clase obrera empiezan a emerger como rémoras que obstaculizan el “normal” decurso del proceso de acumulación y valorización del capital. Y es entonces cuando la burguesía se echa en manos del fascismo.

Entender el fascismo apelando a una presunta agresividad enraizada en la naturaleza humana, como señalaría Ernest Mandel, es una tentativa explicativa absolutamente débil, puesto que la agresividad humana se ha manifestado en múltiples e innumerables movimientos históricos enormemente distintos entre sí<sup>1132</sup>. Pero la violencia política específicamente fascista está íntimamente vinculada con el desarrollo del capital monopolista. “Nunca se preguntan la cuestión fundamental: ¿el régimen fascista, niega o verifica las leyes inmanentes que rigen el desarrollo del modo de producción capitalista?”<sup>1133</sup>. Y la respuesta parece tener que ver no ya con una mera crisis clásica de superproducción, sino con una crisis estructural de hondo calado. “El auge del fascismo es la expresión de una grave crisis social del capitalismo maduro [...] Se trata, fundamentalmente, de una crisis de reproducción del capital, es decir, de la imposibilidad de proseguir una acumulación «natural» de capital [...] La función histórica de la toma del poder por los fascistas consiste en modificar por la fuerza y la violencia las condiciones de reproducción del capital en favor de los grupos decisivos del capital monopolista”<sup>1134</sup>. El objetivo de la burguesía es renunciar al control político parlamentario y legislativo para configurar una centralización ejecutiva suprema y autoritaria que blinde, en definitiva, sus intereses industriales y destruya

---

<sup>1131</sup>Ibíd. p. 162.

<sup>1132</sup>Mandel, E.: *El fascismo*, Akal, Madrid, 2011, p. 33.

<sup>1133</sup>Ibíd. p. 21.

<sup>1134</sup>Ibíd. p. 34.

implacablemente todas las conquistas sociales y democrático-populares obtenidas por el movimiento obrero; y todo ello, además, a través de una enorme movilización de masas que acabe diezmando y desmoralizando (y aniquilando físicamente) a la sección más consciente y organizada de la clase trabajadora.

El mismísimo Ludwig von Mises, en su trabajo *Liberalismus*, de 1927, proclamaba que el fascismo había supuesto un dique de contención necesario y valioso para frenar el avance del socialismo. “Pero la verdad es que, en el fondo, lo que atrae a los seguidores, declarados y encubiertos, del fascio es su voluntad firme de recurrir a la violencia, espíritu del que, por lo visto, los liberales carecen [...] Pensamiento incorrecto. No cabe contrarrestar el asalto más que contraatacando con no menor energía. Frente a las armas comunistas, armas todavía más poderosas debemos utilizar [...]”<sup>1135</sup>. Mises asevera de manera explícita que el fascismo es un “mal menor” y una “solución de emergencia” que puede utilizarse para defender la civilización de la arremetida bolchevique, y no duda de que el *fascio* puede y deber ser un aliado táctico y estratégico de la civilización liberal. “El fascismo atrae a gentes horrorizadas por las infamias comunistas [...] El fascismo combate al marxismo prohibiendo la difusión del ideario y aniquilando a quienes lo propagan. Pero eso es inefectivo; si, de verdad, en tal pugna, se quiere vencer, no hay más remedio que recurrir al mundo de las ideas; y, en tal terreno – notémoslo bien– sólo hay una filosofía que pueda eficazmente desarticular el pensamiento marxista: la teoría del liberalismo”<sup>1136</sup>. Doctrina económica liberal y terror fascista aparecían unidos en una eficaz simbiosis histórica. “El actual triunfo fascista en ciertos países es tan sólo un episodio, un episodio más de la larga lucha en torno al derecho de propiedad [...] Admitamos que los dictadores fascistas rebosan de buenas intenciones y que su acceso al poder ha salvado, de momento, la civilización europea. La historia no les regateará tales méritos”<sup>1137</sup>. Pero eso que Mises denota como un “bárbaro bolchevismo” que ha de ser aniquilado a toda costa no es, en realidad, sino el avance democrático del movimiento obrero y la conquista de derechos sociales por parte de los partidos de los trabajadores.

Lo que podemos comprobar es que la estructura jurídica del Estado de Derecho se convierte en un obstáculo para el crecimiento de la tasa de beneficio, precisamente porque dicha estructura ha permitido aquilatar derechos sociales que ralentizan el libre

---

<sup>1135</sup>Mises, L.: *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1977, p. 69.

<sup>1136</sup>Ibíd. p. 70.

<sup>1137</sup>Ibíd.



despliegue del capital. “Sometida a las limitaciones de la ordenación jurídica democrática, [la burguesía] no tiene fuerza suficiente para someter al proletariado con medios legales, por medio de su aparato estatal legal. Pero tiene fuerza suficiente para formar y equipar un ejército privado irregular, ilegal, y lanzarlo contra la clase obrera”<sup>1138</sup>. En un momento dado, las estructuras democráticas suponen una camisa de fuerza para los dueños del capital, y tratan de zafarse de ella.

Hemos de recordar aquí que ya el propio Engels, en el prólogo de 1895 a *Las luchas de clases en Francia*, advertía que la extensión del sufragio universal implicaba una herramienta poderosísima de cara a potenciar la musculatura del movimiento obrero socialista. En dicho prólogo, Engels no se hacía vanas ilusiones estratégicas, y concedía que la táctica violenta e insurreccional habría de seguir cumpliendo un papel destacado en determinadas situaciones. Pero entendía, no obstante, que la clase obrera organizada, ocupando de una manera cada vez más intensa la institucionalidad democrática, podría llegar a doblegar al enemigo de clase con mayor eficacia. Las clases propietarias, en efecto, desbordadas en el interior de su propia legalidad, habrían de convertirse en las enemigas de un aparato institucional que ellas mismas habían venido dominando hasta entonces. “La ironía de la historia universal lo pone todo patas arriba. Nosotros, los «revolucionarios», los «elementos» subversivos», prosperamos mucho más con los medios legales que con los ilegales y la subversión [...] Y si *nosotros* no somos tan locos que nos dejemos arrastrar al combate callejero, para darles gusto, a la postre no tendrán más camino que romper ellos mismos esta legalidad tan fatal para ellos”<sup>1139</sup>. El proletariado podría disputar a la burguesía cada puesto de la representación municipal y estatal, y la masa podría ejercer su “fuerza de choque” a través de un éxito electoral apabullante, más que con la pólvora y la barricada de una “minoría consciente” de vanguardia revolucionaria. Bernstein, que después querría extraer todas las consecuencias de lo anterior<sup>1140</sup>, fue conocido en los círculos de Budapest de la mano de Oscar Jászi, amigo de Polanyi, por lo que es muy probable que éste estuviera familiarizado con las tesis de aquél<sup>1141</sup>. Pero ese creciente asalto por parte de la clase obrera a la legalidad de las instituciones republicanas, asalto democrático, habría de ser abortado años después de manera sangrienta con la intervención del movimiento

---

<sup>1138</sup>Bauer, O.: “El fascismo”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 163

<sup>1139</sup>Marx, K.: *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Progreso, Moscú, 1979, p. 24.

<sup>1140</sup>Bernstein, E.: *Socialismo democrático*, Tecnos, Madrid, 1990.

<sup>1141</sup>Dale, G.: “Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo, y la alternativa de Duczynska”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 7, 2014, pp. 86-111, p. 92.

fascista, precisamente cuando la burguesía en muchos lugares empezaba a quedar democráticamente arrinconada. El fascismo le dio la razón a Engels, y la burguesía, a la postre, no tuvo más remedio que perpetuar su dominio haciendo saltar por los aires la legalidad democrática.

Resulta muy interesante comprobar cómo el capitalismo es internamente incompatible con la democracia, según el propio criterio de Bauer. Y lo es no ya por la imposibilidad de que una fuerza social mayoritaria pretenda aniquilar o reestructurar desde el Parlamento las relaciones de propiedad existentes, sino que más modestamente, y dejando dichas relaciones intactas, porque la simple configuración parlamentaria de regulaciones restrictivas al poder del capital supone ya un obstáculo intolerable para las clases capitalistas; tan intolerable que están dispuestas a pulverizar el orden constitucional y el Estado de Derecho y a incendiar el parlamento y el poder legislativo. Y es por ello que el fascismo viene, en ese contexto, a liberar al capital de todo obstáculo interpuesto, legislativamente, por la clase obrera. “Pero, aunque capitalistas y grandes terratenientes conserven su dominación de clase también bajo la dictadura fascista, lo que se pierde con el establecimiento de ésta son las inhibiciones, los frenos con que la democracia burguesa limitaba esa dominación de clase”<sup>1142</sup>. El dominio del capital sobre el trabajo, en el régimen fascista, ya no tendrá necesidad ni de pasar por el trámite parlamentario, por así decir. “Aunque el verdadero poder [dentro de un régimen democrático liberal] fuese patrimonio de la burguesía, existía la limitación representada por el peso de las masas de electores proletarios y la fuerza de las organizaciones proletarias. El fascismo destruye todos los derechos de libertad individual, anula la libertad de las elecciones y destruye las organizaciones proletarias; con ello, la clase proletaria es privada totalmente de sus derechos y poderes [...] La contrarrevolución, por consiguiente, representa el paso de la dominación de clase de toda la burguesía, limitada por las instituciones democráticas, a la dominación ilimitada de la clase de los grandes capitalistas y terratenientes”<sup>1143</sup>. El propio Bauer, tras el fracaso de la insurrección obrera de Viena, la misma Viena de la que ya había huido Polanyi y sobre la que planeaba la embestida inminente de las fuerzas fascistas, hubo de comprobar dramáticamente y en primera persona las tesis aquí expuestas.

---

<sup>1142</sup>Bauer, O.: “El fascismo”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972, p. 165.

<sup>1143</sup>Ibíd. p. 166.

## 12.4 La influencia del socialismo cristiano y del socialismo fabiano en la configuración de la respuesta polanyiana

“My father was, all his life, a socialist”<sup>1144</sup>. Son palabras de Kari Polanyi-Levitt. Es evidente, no obstante, que el socialismo de Karl Polanyi no estaba vinculado a la línea programática de la Tercera Internacional, y que su perspectiva política, como veremos a continuación, estaba más estrechamente vinculada al socialismo cristiano británico<sup>1145</sup> y, en todo caso, a un socialismo democrático de inspiración fabiana<sup>1146</sup> o al “socialismo gremial” de G. D. H Cole<sup>1147</sup>. El socialismo corporativo habría de estar fundado en la construcción de asociaciones industriales que no sólo postularan la mejora salarial a través de la lucha sindical sino que trataran de asumir la dirección y control de los diversos ramos industriales. Dichas asociaciones, en definitiva, se comprendían como “gremios modernos”<sup>1148</sup>. En cualquier caso, en su horizonte teórico, político y moral jamás contempló la deseabilidad de un socialismo altamente burocratizado, centralizado y autoritario y que desembocara en un tratamiento puramente tecnocrático y productivista de las gentes comunes<sup>1149</sup>.

Polanyi trabajaba en Viena como redactor y coeditor del periódico político-económico *Der Österreichische Volkswirt* (1924-1933). En el año 1933, después de que el nacionalsocialismo asaltara el poder, Polanyi hubo de emigrar a Inglaterra por razones políticas evidentes, y en Londres se dedicó a la docencia. Allí continuó escribiendo artículos para el *Volkswirt* y para otras revistas británicas, pero también empezó a participar en la Asociación de Cristianos de Izquierda (Christian Left Group). Es en el libro *Christianity and Social Revolution* (1935), coeditado por él mismo, donde aparece su trabajo “The Essence of Fascism”; en él, Polanyi advierte que el fascismo era un movimiento que, al atacar por igual a la democracia y al socialismo, no podía dejar de enfrentarse a las raíces cristianas de dichos movimientos.

---

<sup>1144</sup>Polanyi-Levitt, K.: “Karl Polanyi as Socialist”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993, p. 115.

<sup>1145</sup>Bishop, J.: “Karl Polanyi and Christian Socialism: Unlikely Identities”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993, p. 162.

<sup>1146</sup>Gutiérrez Sánchez, M. M.; Jiménez Núñez, F. (Traductores): *Ensayos fabianos. Escritos sobre el socialismo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985.

<sup>1147</sup>Cole, G. D. H.: *Self-Government in Industry*, G. Bell and Sons, London, 1917; Cole, G. D. H.: *Guild Socialism Restated*, Leonard Parsons, London, 1920.

<sup>1148</sup>Dale, G.: “Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo, y la alternativa de Duczynska”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 7, 2014, pp. 86-111, p. 98.

<sup>1149</sup>Godbout, J.: “The Self-Regulating State”, en *The legacy of Karl Polanyi* Macmillan, London, 1991.

Escudriñando los orígenes culturales e intelectuales de la filosofía fascista, a través de un análisis del vitalismo de Klages o de Spann<sup>1150</sup>, Polanyi encuentra condensados en el pensamiento de Alfred Rosenberg, autor en 1930 de la obra *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, todos los elementos más definitorios de dicha cosmovisión. “La sangre y la nación, la lucha y la supervivencia son las realidades últimas de una religión, en tanto que la otra [el cristianismo] las niega en nombre de las perniciosas ilusiones de la igualdad humana y la unidad de la humanidad. El comisionado [Rosenberg], por su parte, reitera su convicción de que el agotamiento morboso del pacifismo y el humanitarismo, tan arraigado en la mentalidad europea, se debe al virus cristiano. Remonta el inveterado internacionalismo de los comunistas rusos a ese espíritu de infinita devoción al servicio de la humanidad, tan evidente en las obras de Tolstoi y Dostoievski, las cuales constituyen la encarnación poética de la inspiración cristiana. Para él, la Revolución socialista rusa no es sino una nueva irrupción de ese «espíritu del desierto» que socavó la fuerza vital de Occidente en el transcurso de su historia; en suma, una regresión a la plaga espiritual que abatió el alma pagana de la Europa teutona: el cristianismo”<sup>1151</sup>. Es de notar, empero, que Polanyi no le achacará a Rosenberg el haber errado el diagnóstico, ya que también para aquél las raíces de ambos movimientos comparten una misma matriz; en efecto, Polanyi entenderá que tanto socialismo como cristianismo responden, en última instancia, a un mismo anhelo de hermandad y comunidad.

Atacar los fundamentos del socialismo supone, en la cosmovisión vitalista del fascismo, desbrozar para siempre unas raíces cristianas que están en la base última del humanitarismo cosmopolita, del pacifismo universalista, del internacionalismo, de la democracia y del bolchevismo. “Si la filosofía del fascismo es una tentativa de crear una visión del mundo humano en la que la sociedad no sea una relación consciente de personas, su sociología demuestra ser un intento de transformar la estructura de la sociedad de tal manera que se elimine toda tendencia hacia el socialismo en su desarrollo [...] De modo que si el socialismo no debe existir, la democracia debe ser abolida”<sup>1152</sup>. Estas afirmaciones de Polanyi habrán de tenerse muy en cuenta a la hora de valorar las complejas y problemáticas relaciones dadas entre economía de mercado y

---

<sup>1150</sup>Polanyi, K.: “Othmar Spann, le philosophe du fascisme”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

<sup>1151</sup>Polanyi, K.; “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 226.

<sup>1152</sup>Ibíd.

democracia, como veremos en el último epígrafe de este trabajo. Pero lo que queremos destacar en estos momentos es, como venimos señalando, la raíz común que un cierto socialismo comparte con el cristianismo en la intervención teórica polanyiana.

En otro texto de mediados de los años 30, que llevaba por título “Christianity and Economic Life”, y partiendo de una perspectiva marxiana, Polanyi reflexionaba sobre el papel primordial y determinante que, ilusoriamente, adquiriría el capital en la sociedad industrial de mercado. “En el sistema económico actual, el factor dominante en la vida económica es, sin duda alguna, el Capital. El flujo de Capital determina las condiciones para crear riqueza. El trabajo no puede producir casi nada sin la ayuda del Capital [...] No sólo el trabajo sino la naturaleza misma parecen estériles sin el Capital requerido para tener acceso a sus tesoros y ponerlos a disposición de la comunidad industrial. Es la escasez de capital de Capital lo que impide a los países potencialmente ricos desarrollar sus riquezas naturales pese a la abundancia de fuerza de trabajo. Si hay un concepto profundamente arraigado en la mentalidad de la clase media es el del Capital como un factor principal de la producción”<sup>1153</sup>. Polanyi nos dice que, partiendo de los análisis marxianos, podemos y debemos llegar a destruir la noción superficial del Capital como uno de los principales factores de la producción, al que de hecho estarían supeditados tanto la naturaleza como el trabajo; deshacer este equívoco es una tarea perentoria.

En efecto, para Polanyi naturaleza y trabajo son precisamente los “factores originales” del proceso productivo, y sólo la mistificación propia de una época sometida a una institucionalidad económica muy específica puede llegar a hacernos creer que sin el capital nada puede crearse o ponerse en marcha; el espejismo del capital como verdadera fuente de la que mana la riqueza social emerge como un sortilegio adherido a la “mentalidad de mercado” triunfante. “La ilusión de que el Capital constituye un factor primario de la producción se debe a la organización social de la vida económica en nuestro orden vigente. Este punto es de suma importancia. La propiedad privada de la máquina implica que los dueños de la máquina se apropian de los resultados de un trabajo hecho con la ayuda de la máquina. No es el trabajador sino la máquina la que aparece como generadora de la riqueza producida con su ayuda. Más aún, se atribuyen los servicios productivos de las herramientas no a los instrumentos mismos sino a sus dueños, cuya voluntad de proveerlos es esencial para asegurar su participación en la

---

<sup>1153</sup>Polanyi, K.: “El cristianismo y la vida económica”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 258.

producción. Al final, la creación del producto es acreditada al propietario de la máquina”<sup>1154</sup>. Y es así como, finalmente, al propio capital se le atribuye productividad y, por ende, se constituye en la fuente misma de la que emana todo valor social. Y la conclusión de Polanyi es bastante inequívoca. “Esta serie de imputaciones se debe a la falsa perspectiva creada por la distorsión de los fenómenos económicos propia de una sociedad en la que los medios de producción son de propiedad privada. Es esta falsa perspectiva la que explica, además, la aceptación común del concepto fetichista de Capital en nuestro sistema económico”<sup>1155</sup>. Sin ambages, Polanyi señala que sólo alguna forma de democracia económica puede resquebrajar esa ilusión por medio de la cual el capital aparece como la realidad social determinante. Sólo alguna forma de socialismo, por lo tanto, puede devolver al trabajo y a la naturaleza el papel de verdaderos productores del valor social.

Polanyi también invoca el fenómeno del fetichismo, en explícita relación a Marx. “El mercado es la fuente de esa irrealidad de la existencia humana que caracteriza la vida en una sociedad capitalista”. Y, un poco más adelante, insiste: “De todos los fetiches, el fetiche del capital es el más nefasto para la emancipación de la humanidad. El trabajo pretérito asume, bajo la forma de capital, la apariencia de una existencia independiente y pasa por ser el tercer factor originario de la producción junto con el hombre y la naturaleza. Pero eso no es así [...] Si en el capitalismo este factor derivado aparece como el factor principal, de cuya presencia y cantidad depende la eficacia del hombre y la naturaleza, ello es el resultado de un proceso de fetichización que se debe, en última instancia, a la propiedad privada de los medios de producción. De no ser por ésta. El capital se consideraría por lo que realmente es, vale decir, herramientas, maquinaria, plantas fabriles, bienes acopiados, etcétera; en suma, el resultado del trabajo pretérito que hoy utiliza el trabajo vivo en el proceso de producir bienes de consumo”<sup>1156</sup>. Y a renglón seguido Polanyi no puede dejar de mencionar, evidentemente, el problema de la división de clases, que se ha tornado injustificada e intolerable incluso desde el punto de vista de las necesidades productivas de la sociedad.

Podemos comprobar que en este momento de su producción intelectual Polanyi puede apreciar junto a Marx que la existencia de la propiedad privada de los medios de producción es el obstáculo inmediato para la autorrealización del hombre en

---

<sup>1154</sup>Ibíd.

<sup>1155</sup>Ibíd.

<sup>1156</sup>Ibíd. p. 265.

sociedad<sup>1157</sup>. Y en este punto Polanyi parece bordear e incluso traspasar los postulados del socialismo cristiano. “El socialismo revolucionario es sólo una formulación diferente y una interpretación más estricta de las verdades generalmente aceptadas en Europa occidental durante casi dos mil años”<sup>1158</sup>. Al fin y al cabo, los teóricos del fascismo habían dado en el clavo cuando mostraban las raíces cristianas del socialismo. No en vano llegó Polanyi a aseverar que en la medida en que nos es posible reconstruir el significado ético del Nuevo Testamento alcanzamos a comprender en su verdadera dimensión la alienación de la vida personal que sufren las gentes comunes dentro del mecanismo de la sociedad de mercado; y, a la vez, la traducción política y programática de semejante reconocimiento sólo podía pasar por una transformación de índole socialista<sup>1159</sup>.

Bien es verdad que Polanyi no podría asumir todos los postulados de la encíclica *Rerum novarum* promulgada por el Papa León XIII en 1891 y en la que éste, al reflexionar sobre la cuestión social y la “cuestión obrera”, excogita una deseable mejora en las condiciones laborales de las masas trabajadoras que permita una cierta amortiguación del abierto y descarnado conflicto capital-trabajo. Dicha cooperación entre capital y trabajo, dice Polanyi, podría dar lugar a un espejismo en el cual ambas clases jugasen un papel de socios igualitarios en el campo de la producción social; pero Polanyi se niega a asumir semejantes tesis, y lo hace además desde un prisma cristiano. “Desde el punto de vista cristiano, la idea de paridad entre el Capital y el trabajo es un concepto erróneo y fantasioso. Significa igualar la humanidad con un fetiche. El trabajo es humano y personal, el Capital es el trabajo alienado de sí mismo. El trabajo representa un conjunto de seres humanos; el Capital es su mero reflejo distorsionado [...] Para los pensadores cristianos, la ecuación entre trabajo y capital sobre una base de igualdad es peor que un malentendido: es la prueba de la falta de seriedad con que se evalúa la naturaleza espiritual de la economía moderna. En las resoluciones de los diversos congresos ecuménicos, la harto reiterativa sugerencia de que una cooperación entre trabajo y capital sobre una base de paridad solucionaría los problemas sociales debe considerarse no solo como un ejemplo notable del fracaso de las reuniones representativas cristianas para formular, en términos adecuados, lo que constituye el mayor problema social de

---

<sup>1157</sup>Ibíd. p. 259.

<sup>1158</sup>Polanyi, K.: “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 212.

<sup>1159</sup>Polanyi, K.: “El significado de la paz”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

nuestro tiempo, sino también como un síntoma de la decadencia de la sensibilidad religiosa común”<sup>1160</sup>. No podemos dejar de ver en pasajes como éste una cierta anticipación del pensamiento de hombres como Hinkelammert, que décadas después hablarían desde premisas cristianas de la perversión de una noción de Mercado concebido como instancia indubitable e incuestionable de la que proceden todos los valores humanos<sup>1161</sup>.

John Macmurray, uno de esos socialistas cristianos que colaboró junto a Polanyi en el volumen *Christianity and the social revolution*, con un trabajo precisamente titulado “Christianity and Communism: Towards a Synthesis”<sup>1162</sup>, manejaba la concepción de que una verdadera comunidad no podía reducirse a una mera asociación funcional ejercida entre agentes productivos, ya que eso laminaba la contextura personal de las relaciones humanas. Más adelante, ya en 1954, abundaba en la misma tesis. “Toda comunidad de personas, a diferencia de una mera asociación, es un grupo de individuos unidos en una vida común [...] Como una asociación o sociedad, una comunidad es un grupo que actúa en conjunto; pero, a diferencia de una mera asociación, sus miembros están en comunión entre sí y constituyen una hermandad. Una asociación cuyos miembros actúan en conjunto sin formar una hermandad sólo puede estar constituida por un objetivo común. Cooperan para lograr un propósito que cada uno de ellos, por interés propio, desea obtener, y sólo puede lograrse mediante la cooperación. La relación entre sus miembros es funcional; cada uno juega el papel asignado para la obtención del fin común. La asociación tiene, pues, una forma orgánica: es una organización de funciones, y cada miembro es una función del grupo. Una comunidad, sin embargo, es una unidad de personas como personas [...] Está constituida y mantenida por el afecto mutuo, lo que sólo puede significar que cada miembro del grupo está en relación personal positiva con cada uno de los otros individualmente”<sup>1163</sup>. Es muy importante entender lo que se pone en juego en todo esto, precisamente porque la sociedad de mercado, y después el fascismo (y, desde luego, también el comunismo soviético), habían pretendido *reducir* al individuo atomizado y masificado a su mera función productiva, despojando de esa manera al proceso social de todo componente personal y comunitario; porque un tejido que fuera comunitario suponía algo más que

---

<sup>1160</sup>Polanyi, K.: “El cristianismo y la vida económica”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 259.

<sup>1161</sup>Hinkelammert, F.: *El nihilismo al desnudo*, Lom, Santiago de Chile, 2001.

<sup>1162</sup>En *Christianity and the social revolution*, Edited by Lewis, J.; Polanyi, K.; Kitchin, D. K., Gollancz, London, 1935, pp. 505-526.

<sup>1163</sup>Macmurray, J.: *Personas en relación*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007, p. 127.



una mera agregación interesada de sujetos que ejecutan funciones sociales productivas, es decir, suponía una cierta comunión personal entre aquellos que trabajan juntos y disfrutaban en común de lo así producido. Que un mero agregado de átomos no es propiamente una comunidad humana es una lección que el socialismo de inspiración cristiana blandía una y otra vez contra la sociedad de mercado.

Con respecto al papel que los marxismos hubieron de cumplir en la compleja configuración de eso que podría denominarse *totalización económica* de las formas de vida dentro la sociedad moderna Juan Bautista Fuentes Ortega mantiene una tesis que, precisamente por mostrar ciertas consonancias con estos socialistas de inspiración cristiana (absolutamente alejados de la Tercera Internacional y de la órbita soviética), no queremos dejar de mencionar en este contexto. “El socialismo internacional comunista (marxista) ha sido sin duda el proyecto universal más abiertamente económico-técnico de cuantos ha podido concebir y poner en práctica la nueva sociedad, puesto que lo que precisamente buscaba era la realización de una sociedad universal que fuera *económicamente perfecta en cuanto que meramente económica*. De ahí que su concepto y su realización hayan debido comportar, por fuerza, la forma más gélida, por geométrica, de terror totalitario posible, caracterizado por una absoluta falta de piedad con las formas de vida comunitarias [...]”<sup>1164</sup>. Los elementos de la vida comunitaria y personal, a juicio de Fuentes Ortega, habrían funcionado como diques de contención, como coágulos de resistencia ante un proyecto moderno que, en tanto que moderno, se precipitó en un devenir economicista auspiciado por todos y cada uno de sus principales proyectos políticos-sociales. Este diagnóstico entiende que todos esos proyectos habrían sido igualmente concebidos y ejecutados, asumidas sus insoslayables diferencias, a través de una misma abstracción y laminación económico-técnica de la vida comunitaria, si bien es verdad que el totalitarismo comunista habría significado la culminación más absoluta y perfecta de ese proceso de racionalización económico-técnica de todos los marcos antropológicos y de todas las formas de vida precedentes<sup>1165</sup>.

El liberalismo, en esa misma perspectiva, también habría desplegado su recorrido histórico a través de un pensamiento de factura reductivamente económica, imprimiendo con su proyecto totalizante-mercantilizador (o mercantil-totalizador) un

---

<sup>1164</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 130.

<sup>1165</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Entrevista con Juan Bautista Fuentes Ortega”, *La balsa de piedra*, 7, Abril-Junio, 2014.

signo muy concreto al devenir de todas las sociedades occidentales euro-atlánticas, que con ello habrían quedado abiertas y expuestas al destructivo proyecto utópico de una sociedad cada vez más sólo de mercado. “Pero también el liberalismo económico ilimitado, que sin duda ha sido y es una de las grandes ideologías generales que la sociedad industrial ha alumbrado, comporta, de un modo en su caso si se quiere paradójico, una forma de totalitarismo nihilista, que es precisamente el *totalitarismo nihilista del mercado*. Pues el mercado, en efecto, dejado al albur de su libre e inercial dinámica de autorreproducción abstracta, tiende por sí mismo a *disolver la totalidad* del cuerpo social comunitario en sus propios términos abstractos, o sea tiende a *totalizar mercantilmente la sociedad disolviéndola*, resultando así ser por sí mismo un indudable agente de totalización aniquiladora de la vida personal y social”<sup>1166</sup>. Ese nihilismo de textura economicista, por lo tanto, acabaría siendo el destino de todo proyecto político moderno, puesto que liberalismo y marxismo estarían insertos en una misma matriz de reducción económico-técnica de todas las formas comunitarias de vida.

La perspectiva crítica de Fuentes Ortega que acabamos de esbozar, y sin que ello implique asumir por entero sus tesis, habrá de servirnos, en este momento, para traer a colación una problemática que sin duda también había sido aprehendida y abordada Karl Polanyi. “En este sentido, nos parece que nuestro análisis y crítica del mercado se encuentran mucho más cerca de los estudios, ya clásicos, que en su momento hiciera por ejemplo Karl Polanyi al respecto, y ello precisamente en la medida en que entendemos que Polanyi no es ciertamente (como han supuesto algunos marxistas) un autor de «inspiración marxista», sino de una inspiración bien distinta y muy próxima a nuestra perspectiva comunitaria: en la medida, en efecto, en que la perspectiva de este autor consiste en percibir de entrada a los mercados, tanto en las sociedades primitivas como luego en los grandes Imperios antiguos, como «embutidos» o «subordinados» al funcionamiento de un contexto social global más amplio de orden consuetudinario no económico, al objeto de poder luego analizar, a propósito del desarrollo de la modernidad y muy en especial de la sociedad industrial, el proceso de «emancipación» del mercado de esa vida social consuetudinaria no económica que tiende a quedar destruida por efecto de dicha emancipación, un proceso éste cuyo análisis por parte de Polanyi se asemeja a nuestra concepción del proceso de abstracción reductora que el mercado viene a efectuar sobre la vida precisamente comunitaria”<sup>1167</sup>. Habremos de ver

---

<sup>1166</sup>Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009, p. 132.

<sup>1167</sup>Ibíd. p. 108.

en lo sucesivo, empero, si el diálogo entre Polanyi y Marx es en realidad de todo punto insostenible y si, por lo mismo, es perfectamente legítimo acusar al propio Marx de quedar cegado y obnubilado por el “relámpago economicista”, en cuyo caso bien podría decirse que aquél no pudo contemplar el fenómeno de la corrosión cultural sino con una mirada teórica cortada ella misma a la escala de aquello que pretendía criticar. Sin embargo, la otra alternativa, que sostiene la posibilidad de entablar un diálogo constructivo entre Marx y Polanyi, es a nuestro parecer enteramente plausible, como tendremos ocasión de ir mostrando en lo sucesivo<sup>1168</sup>.

Y ojo, porque Polanyi nos decía precisamente en “The essence of Fascism” que “la filosofía fascista es un intento de crear una visión del mundo en la cual la sociedad *no* sea una relación de personas”<sup>1169</sup>. Y en ese sentido nos advierte que una crítica cristiana de la alienación de los hombres en el orden social no puede hacerse sin una crítica frontal a la economía de mercado y al desastre antropológico que ésta supone. “La crítica cristiana atañe a la sociedad entendida como un todo”<sup>1170</sup>. Esto último lo decía en un trabajo que llevaba por título “Community and Society. The Christian criticism of our Social Order”, escrito en 1937. Y en ese mismo texto, un poco más adelante, arremete de forma contundente contra la mercantilización de la vida humana que disuelve todo sentido de comunidad entre unos trabajadores que, además de estar explotados, se ven sumergidos en un proceso de corrosión creciente de sus lazos antropológicos más esenciales. “Las grotescas perversiones del sentido común cobran la apariencia de racionalidad bajo el dominio de una supuesta ley económica. Un caso emblemático es el tratamiento del trabajo humano como una mercancía [...] El hecho de que a esta mercancía vaya adjunto un ser humano es juzgado como un rasgo accidental del sistema, carente de relevancia sustancial. Y si a ese ser humano, convertido en una mercancía por la ley del mercado, se lo explota de un modo que podría implicar la destrucción del tejido de la sociedad, la cual está compuesta por él y por sus semejantes, es un tema que trasciende el alcance del sistema. Lo mismo ocurre con respecto a todos los valores sociales y humanos de los cuales depende la existencia de una sociedad. Bajo el capitalismo liberal no hay medios orgánicos de salvaguardar esos valores; sólo

---

<sup>1168</sup>Fernández Liria, C.; Alegre Zahonero, L.: “Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo”, *Areas. Revista internacional de ciencias sociales*, N° 31, 2012, pp. 55-64.

<sup>1169</sup>Polanyi, K.: “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 212.

<sup>1170</sup>Polanyi, K.: “Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 263.

pueden sobrevivir a pesar del sistema”<sup>1171</sup>. El problema principal es la explotación del trabajo, sí, pero precisamente porque el tratamiento mercantil de la fuerza laboral humana está desintegrando el tejido comunitario dentro del cual el hombre habita con sus semejantes; un tejido que, a pesar de todo, a duras penas puede sobrevivir, pero sobrevive, aunque sea a través de una existencia mínima, desfallecida y reducida a su mínima expresión.

Los procesos de anomia y desintegración producidos por las “leyes emancipadas del mercado” sólo podrán contrarrestarse a través de una nueva integración de lo económico en lo político; esto es, la subordinación de las fuerzas del mercado sólo podrá acometerse desde alguna forma política de tipo socialista que, a su vez, intente frenar la mercantilización exhaustiva de la vida humana. “El problema es el sistema en su conjunto. En la sociedad capitalista, el sistema económico se desarrolla separado del resto de la sociedad. La reabsorción de dicho sistema en la sociedad es el próximo paso hacia la realización de la comunidad en la sociedad”<sup>1172</sup>. Y semejante propuesta es socialista porque desea someter a las fuerzas desatadas del mercado, pero es cristiana porque persigue frenar la corrosión antropológica de la comunidad humana, reestableciendo en la medida de lo posible una sociabilidad no mediada únicamente por lo productivo y lo tecno-económico.

El desarrollo moral, según juicio polanyiano, queda impedido o aletargado cuando la relación con el prójimo está constituida a través de puras relaciones mercantiles. “El vínculo que se establece en virtud del dinero es un medio de alienación. El mercado actúa como una barrera invisible que divide y aísla a todos los individuos en sus actividades diarias como productores y consumidores. Más allá de esto, no pueden llegar a servir a sus semejantes por mucho que lo deseen. Cualquier tentativa de ayuda por su parte se frustra instantáneamente a causa del mecanismo del mercado. Regalar sus bienes a un precio menor que el de mercado puede beneficiar a alguien durante un breve lapso, pero también podrá expulsar el emprendimiento de un vecino y, finalmente, llevar a la ruina a quien actuó así por bondad, con la consiguiente pérdida del empleo de quienes dependen de su fábrica o empresa [...] En un sistema de esa índole, a los seres humanos no se les permite ser buenos, aunque lo deseen”<sup>1173</sup>. Cuando los espacios de la comunidad humana están cortados y estructurados a la escala de la pura relación

---

<sup>1171</sup>Ibíd. p. 264.

<sup>1172</sup>Ibíd.

<sup>1173</sup>Ibíd.

económica la posibilidad de hacer el bien a los semejantes sólo puede ser ejercida por los canales de la legalidad mercantil, y un compadecimiento antieconómico (en el sentido formal-maximizador) es prácticamente abjurado como aberrante.

Una cierta noción de “economía solidaria”, tal y como la plantea Jean-Louis Laville, que no por nada es el coordinador europeo del Karl Polanyi Institute of Political Economy, busca ante todo construir institucionalidades ajenas al mecanismo omnipotente del mercado<sup>1174</sup>. Configurar espacios para que la actividad económica sustantiva siempre pueda ser, al menos en ciertas dimensiones, rescatada de la exhaustiva mercantilización y para abrir la posibilidad de una acción económica sometida a la finalidad del mantenimiento y recurrencia de la comunidad; y ante todo para que dicha actividad no puede emanciparse en una legalidad propia y autónoma a la que los individuos hayan de someter indefectiblemente su comportamiento y sacrificar todos sus fines. Ésta es, precisamente, la perspectiva polanyiana.

El socialismo de corte cristiano aparece bien perfilado en Reinhold Niebuhr, otro de los colaboradores de *Christianity and the social revolution*. “Toda pasión genuina por la justicia social habrá de contener siempre un elemento religioso. La religión habrá de amalgamar siempre la idea de justicia con el ideal de amor. Impedirá que la idea de justicia, que es un ideal ético-político, se convierta en algo tan puramente político que elimine de sí el ideal ético [...] Además de ello, siempre tiene que existir un elemento religioso dentro de la esperanza de una sociedad justa. Sin las esperanzas y pasiones ultrarracionales de la religión, no habrá sociedad que pueda albergar jamás la esperanza de dominar la desesperación y tentar lo imposible”<sup>1175</sup>. Es ese impulso ético el que otorga a la izquierda cristiana un elemento distintivo con respecto a un marxismo más economicista y apegado al mecanismo de las determinaciones puramente materiales y a las contradicciones internas del modo de producción.

Polanyi no podía asumir los postulados teóricos que primaban oficialmente en los principales órganos del comunismo internacional. “Considera que el socialismo científico que se impone en la corriente dominante del marxismo de la Segunda Internacional, que pretende haber descubierto las leyes que rigen el movimiento de la historia, supone la eliminación de la responsabilidad del hombre respecto a sus

---

<sup>1174</sup>Laville, J. L.; Jané, J. G.: *Crisis capitalista y economía solidaria*, Icaria, Barcelona, 2009.

<sup>1175</sup>Niebuhr, R.: *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966, p. 86.

acciones”<sup>1176</sup>. La dimensión de responsabilidad moral inherente a la vida en común no podía quedar ahogada en una explicación mecanicista y determinista de la historia y la sociedad, y es precisamente por ello por lo que Polanyi tampoco podrá asumir una forma política socialista que pretenda combatir los desmanes del sistema de mercado a fuerza de esquematizar la vida humana dentro de un orden social colectivizado y anti-mercantil pero tecnocrático y autoritario.

G. D. H Cole, uno de esos socialistas cristianos británicos con los que Polanyi entabla vínculos personales e intelectuales<sup>1177</sup>, decía algo muy interesante que nos puede dar una pequeña pista de los elementos que fueron jalonando el pensamiento polanyiano. “El individualismo y el *laissez faire* cambian radicalmente su significado práctico cuando el individuo se reduce, en la práctica, a una gran empresa capitalista o una compañía editora de periódicos con una gran capital de apoyo. Es inútil desear que desaparezcan estos gigantes o suspirar por una época de cosas sencillas. No puede haber paz para el alma de un hombre y no puede haber espacio para que el individuo viva su propia vida, hasta que hayamos aprendido, por medio de una acción colectiva, a subordinar a estos monstruos a nuestras necesidades [...] Ésta es nuestra tarea, hoy y mañana: reducir a estos gigantes a nuestra voluntad sin hacerlos, al mismo tiempo, amos de nuestro espíritu. Yo no soy un comunista, sino un buen socialista fabiano, precisamente porque temo que una revolución comunista, al barrer demasiadas cosas, entronizará en las mentes de la nueva generación el espíritu de hierro de la máquina de producción en masa [...]”<sup>1178</sup>. No podemos decir fehacientemente que Polanyi fuera un socialista fabiano, pero sí creemos que esos principios de un socialismo cauto, por así decir, permearon buena parte de sus presupuestos. Por socialismo cauto queremos indicar un socialismo como el de Cole que pretendía, ciertamente, doblegar y domeñar a toda costa a los grandes trust del capital, para acabar sometiénolos a un control político democrático; pero sin que dicho sometimiento diera lugar, a su vez, a unas nuevas relaciones productivas que mantuviesen una misma matriz antropológica en tanto en cuanto los hombres siguiesen siendo tratados como meros factores productivos dentro de una organización industrial socializada pero igualmente desalmada y corrosiva.

---

<sup>1176</sup>Ruiz-Sanjuán, C.: “La configuración ideológica del fascismo y su génesis histórica” en *La esencia del fascismo, seguido de Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013, p. 36.

<sup>1177</sup>Mendell, M.: “Karl Polanyi and Feasible Socialism”, en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black rose books, Montréal; New York, 1990.

<sup>1178</sup>Cole, G. D. H.: “Programme for Victory”, 1941, en *Socialismo*, Alianza, Madrid, 1994, p. 111.

En efecto, subordinar la legalidad autónoma del gran capital industrial a las necesidades y requerimientos humanos no pasaba necesariamente por lo que Lenin denominaba “electrificación de Rusia”<sup>1179</sup>. Contaba Moshe Lewin que la concepción leninista de un dirigente óptimo pasaba necesariamente por la posesión de sólidos conocimientos científicos en alguna rama de la tecnología y en economía<sup>1180</sup>. Así lo decía el gran dirigente en 1920: “Ya hemos aprendido a hacer política. Nadie puede pues hacernos el menor reproche. Tenemos los pies en el suelo. Pero la economía va mal. La mejor política de aquí en adelante va a consistir en hacer menos política. Hay que agarrarse a los Ingenieros y Agrónomos [...] El comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país [...] sólo cuando el país esté electrificado, cuando la industria, la agricultura y el transporte descansen sobre la base técnica de la gran industria moderna, sólo entonces venceremos definitivamente”<sup>1181</sup>. Pero la precaución del socialismo polanyiano encontraba su razón de ser precisamente en el anhelo de exorcizar el peligro de electrificación de los espíritus a manos de una gran industria burocratizada y “socialista” que se constituyera finalmente en otro molino satánico, a la sazón igualmente triturador del mundo de las gentes comunes, esta vez aniquilado en los hierros ahora colectivizados de la producción en masa. En ese sentido, y sólo podemos mencionarlo aquí de pasada, resulta fascinante estudiar el decurso de la literatura soviética, que bajo la égida estética del “realismo socialista” iba conformando unas directrices creativas dentro de las cuales la temática esencial había de pivotar indefectiblemente hacia la exaltación de la racionalización técnica del mundo; el trabajo en las minas y manufacturas, la glorificación de la productividad y de las grandes construcciones, la belleza de las grandes fábricas, las mastodónticas obras hidroeléctricas, la construcción de colosales canales para desviar los ríos, el sometimiento tecnológico de la naturaleza y de los hombres. Dentro de los cauces de esa temática cada vez más rígida y reductivamente económico-técnica, la vida personal, íntima, afectiva y familiar de los hombres apenas podía ser esbozada, so pena de recaer en un esteticismo sentimental absolutamente improcedente. Los personajes de esta literatura, preferentemente obreros o ingenieros, cada vez más esquematizados, planos y abstractos en lo que a su vida personal se refiere, iban cumpliendo su función técnica y

---

<sup>1179</sup> Nove, A.: *La economía del socialismo factible*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1987, p. 139.

<sup>1180</sup> Lewin, M.: *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona, 1970, p. 100.

<sup>1181</sup> Lenin, V. I.: *El socialismo utópico y el socialismo científico*, Progreso, Moscú, 1978, p. 212.

productiva en el desarrollo de una trama cuya finalidad última quedaba encaminada a la construcción de panegíricos de la industrialización masiva del país<sup>1182</sup>.

Aquello que se llamó “acumulación primitiva socialista” suponía una figura que Polanyi podría haber situado dentro de la órbita crítica de lo que había llamado, como ya vimos, “mejoramiento económico y catástrofe social”. Tal y como aparece teorizado, por ejemplo, en el economista soviético Preobrajensky, uno de los diseñadores de los planes de industrialización exhaustiva, ese proceso originario de “acumulación socialista” podría acabar subordinando *todos* los procesos vitales de la sociedad dentro de una maquinaria productivista que no podía dejar de absorber dentro de sus parámetros la totalidad de lo humano; y, de hecho, así fue. “La *acumulación primitiva socialista*, por otra parte, significa acumulación de recursos materiales en manos del Estado, provenientes en todo o en parte de fuentes situadas fuera del complejo de la economía estatal. Esta acumulación debe desempeñar un papel sumamente importante en un país campesino atrasado, apresurando en gran medida la llegada del momento en que se inicie la reconstrucción técnica y científica de la economía estatal y en que esta economía alcance por fin la superioridad puramente económica sobre el capitalismo”<sup>1183</sup>. Al igual que el capitalismo había atravesado su particular proceso de acumulación originaria, ahora el Estado obrero, impuesto además en un país atrasado, campesino y rural, era el que tenía que atravesar su propia etapa de acumulación y desplegar toda la potencialidad tecno-productiva centralizada, movilizándolo para ello hasta el último átomo de la energía laboral humana.

Tal vez no le faltaba razón a Marcuse cuando advertía que el modelo de la *industrialización total* vino a diluir en gran medida las diferencias entre el sistema soviético y el modelo occidental capitalista. “[...] se puso de manifiesto el hecho de que, en algunos aspectos significativos, los dos sistemas antagónicos mostraban una tendencia paralela: la industrialización total parece exigir modelos de actitud y organización que limitan las diferencias esenciales, políticas e ideológicas, entre ambos sistemas”<sup>1184</sup>. La gigantesca racionalización del productivismo aplicada sobre un material humano exprimido totalmente en su capacidad de trabajo y en su médula vital parecía plasmarse con igual contumacia en las fábricas occidentales y en las fábricas soviéticas, más allá de las consideraciones que pudieran incluso llegar a afirmar que la

---

<sup>1182</sup>Westerman, F.: *Ingenieros del alma*, Siruela, Madrid, 2005.

<sup>1183</sup>Preobrajensky, E.: “La *acumulación primitiva socialista*”, en *Teoría económica del socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 125.

<sup>1184</sup>Marcuse, H.: *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1969, p. 200.



URSS seguía reproduciendo en lo esencial unas relaciones sociales de tipo capitalista<sup>1185</sup>. Una racionalización productiva enteramente centralizada y autocrática, como la que se diseñó en el mundo soviético a partir de 1920, y que eliminó toda la democracia industrial que había comenzado a institucionalizarse parcialmente de la mano de los Comités de Fábrica, sólo podía conducir a un maximalismo productivista incompatible con toda organización democrática de la economía<sup>1186</sup>.

Podríamos mencionar la pervivencia de las relaciones mercantiles dentro de la Unión Soviética en los años veinte<sup>1187</sup>, pero nos resulta más interesante traer a colación la profunda analogía y el cuasi-isomorfismo existente entre la moral calvinista y la moral soviética, en lo que a la valorización del trabajo se refiere. “Lo que el espíritu de trabajo calvinista logró mediante el reforzamiento de la ansiedad irracional respecto a las decisiones divinas siempre ocultas, se logra en la ética soviética a través de medios más racionales: una existencia humana más satisfactoria será la recompensa por la productividad en constante aumento del trabajo [...] El parecido es más que casual. Las dos éticas se encuentran sobre el terreno común de la «contemporaneidad» histórica: reflejan la necesidad de incorporar grandes masas de personas atrasadas a un sistema social nuevo, de crear una fuerza laboral disciplinada y bien preparada, capaz de revestir la rutina del trabajo cotidiano con la autoridad de la sanción ética [...]”<sup>1188</sup>. La necesidad de competir con el bloque occidental capitalista, la urgencia por acelerar el proceso de industrialización total, acabó imprimiendo en la moral soviética una intensificada ética productivista que se concretaba, principalmente, en una omnipresente glorificación del trabajo.

El fortalecimiento de la moral comunista sólo podrá cristalizarse a través de un desarrollo exponencial de las fuerzas productivas, y sus exhortaciones se centran en la conversión del trabajo en el principio generador de toda edificación moral. “En la sociedad soviética, «el amor al trabajo» constituye *per se* uno de los principios supremos de la moral comunista, y el trabajo es considerado en sí mismo como uno de los factores más importantes en la formación de las cualidades morales”<sup>1189</sup>. El *contenido total* de la vida del individuo se identifica con el trabajo, con su participación

---

<sup>1185</sup> Gogol, E.: *Raya Dunayevskaya. Filósofa del humanismo marxista*, Casa Juan Pablos, México, 2006, p. 29.

<sup>1186</sup> De los Ríos, F.: “Mi viaje a la Rusia soviética” en *Obras completas II*, Anthropos, Barcelona, 1997.

<sup>1187</sup> Mondolfo, R.: *Bolchevismo y capitalismo de Estado (Estudios sobre la revolución rusa)*, Libera, Buenos Aires, 1968.

<sup>1188</sup> Marcuse, H.: *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1969, p. 245.

<sup>1189</sup> *Ibíd.* p. 241.

en la organización científica del trabajo social. Pero, en cualquier caso, habría de discutirse si efectivamente los efectos devastadores del capitalismo industrial son cifrados en la teorización marxiana a través de caracteres meramente económicos. No parece que sea así, al menos en algunas partes de la obra marxiana, y a tenor de las consideraciones que hace el propio Polanyi de la obra de Marx. Ya pudimos detenernos anteriormente en esta problemática.

En suma, y es lo que aquí queríamos indicar a tenor de la influencia importante que un cierto socialismo cristiano tuvo con toda seguridad en la conformación del pensamiento de Karl Polanyi, postular un desarrollo de las fuerzas productivas a cualquier precio suponía un elemento enteramente ajeno y antitético a la filosofía de fondo del pensamiento polanyiano, ya que el socialismo que él pudiera concebir en ningún caso podía cristalizar en una *totalización tecno-económica* de la vida humana. Si la sociedad de mercado había mercantilizado toda la sustancia humana a través de la mercantilización exhaustiva del trabajo y la naturaleza, el socialismo había de buscar fórmulas para que las leyes del mercado quedaran subordinadas al mantenimiento de la comunidad, y no para que ésta se disolviera en la omnipotencia desbordada de dichas leyes. Ya en un artículo aparecido en un periódico húngaro, en 1922, Polanyi criticaba el texto *Die proletarische Revolution und ihr Programm*, publicado por Karl Kautsky ese mismo año, reprochando a éste su cientificismo mecanicista a la hora de aprehender la racionalidad inmanente del movimiento histórico y por haber entendido, precisamente como consecuencia de lo anterior, que el socialismo era un movimiento antes económico que moral. Polanyi, en definitiva, todavía en su etapa austrohúngara, mucho antes de pisar Inglaterra, ya acusaba al gran líder intelectual de la socialdemocracia de no haber sido capaz de comprender que los movimientos democratizadores dentro del movimiento obrero habían sido en buena parte, y tendrían que serlo en el futuro, movimientos sustentados en un fundamento ético situado como horizonte de sentido más allá del mero progreso tecnocientífico<sup>1190</sup>.

Puede rastrearse, en ese sentido, la influencia directa de Polanyi sobre su alumno en la Universidad de Columbia, Arthur Okun, uno de los economistas keynesianos más destacados, que pensó sobre la conveniencia de limitar el rol del mercado en una sociedad democrática estable y cohesionada que permitiera garantizar de una manera digna la subsistencia material de las gentes; para lo cual, en efecto, debían protegerse

---

<sup>1190</sup>Polanyi, K.: “Karl Kautsky és a demokrácia”, *Bécsi Magyar Újság*, Szeptember 17, 1922.

algunos derechos contra la omnipotencia de los mercados<sup>1191</sup>. Pero lo importante es notar que en Polanyi tal subordinación de lo económico a lo político no podía dar lugar a una organización social que, pese haber aniquilado las relaciones mercantiles emancipadas, conservase o promulgase ahora un régimen en el que los hombres siguieran siendo tratados meramente como factores productivos y las relaciones humanas persistieran enclaustradas en una mera funcionalidad tecno-productiva. Se trata, en la concepción polanyiana, de desmercantilizar el trabajo y la naturaleza a través de una subordinación de las leyes del mercado a una instancia política, esto es, de democratizar la industria y la producción para que las relaciones humanas no queden sometidas a una determinación absoluta de lo tecno-económico. Y, por ello mismo, una institucionalidad *anti-mercantil* pero igualmente *económico-totalizadora* no podría emerger en el horizonte polanyiano como un proyecto político-moral deseable.

Y, como antesala de lo que desarrollaremos en los dos epígrafes subsiguientes, es preciso subrayar una vez más la más que plausible influencia del socialismo inglés no-marxista en Polanyi, precisamente en tanto que éste concibe su proyecto anticapitalista bajo la forma de un control democrático de la vida económica. “[...] existe un consenso cada día mayor sobre que el resultado inevitable de la democracia es el control por parte del propio pueblo no sólo de la propia organización política, sino también de los principales instrumentos de producción de riqueza: la sustitución gradual de la anárquica lucha competitiva por la cooperación organizada; y la consecuente recuperación, de la única forma posible, de lo que John Stuart Mill llama «la enorme parte que los poseedores de los instrumentos de producción se llevan del producto total». El aspecto económico del ideal democrático es, en realidad, el socialismo”<sup>1192</sup>. Textos como el que antecede, escrito en este caso por el socialista fabiano Sidney Webb, hubieron de contribuir en alguna medida a la conformación del pensamiento polanyiano. En efecto, también Polanyi entendía que una profundización de la democracia habría de conducir a una colisión inevitable con la economía de mercado, la cual acababa por mostrarse como incompatible con un modelo político fundamentado en una democracia institucionalmente potenciada. Subordinar, en suma, las leyes del mercado al control político suponía una democratización de la economía por la que Polanyi, sin duda alguna, abogaba.

---

<sup>1191</sup>Okun, A.: *Igualdad y eficiencia. La gran disyuntiva*, Ediciones Sudamericana, Buenos Aires, 1982.

<sup>1192</sup>Webb, S.: “Ensayo histórico” en *Ensayos fabianos*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985, p. 61.

Para terminar, queremos señalar un párrafo del socialista español Fernando de los Ríos. Éste, que había estudiado en Marburgo, pudo conocer de cerca un cierto neokantismo que quiso acercarse al marxismo tratando de proporcionar una fundamentación ética al socialismo, en contraposición a lo que habría de ser el rudo mecanicismo economicista de Karl Kautsky. Hermann Cohen, en el prólogo a *Geschichte des Materialismus* de F. A. Lange, afirmaba que el trabajo no podía ser en absoluto considerado una mercancía más sujeta instrumentalmente a la legalidad libérrima del tráfico económico y la compraventa, toda vez que la persona había de ser siempre tratada como un fin en sí<sup>1193</sup>. Este socialismo neokantiano habría de llegar hasta la Viena de los “austromarxistas”, de Otto Bauer y Max Adler, que por cierto fue también el ambiente cultural del primer Polanyi<sup>1194</sup>. “Yo he dicho que hablo de la libertad en un sentido distinto de como lo hace el capitalismo. Al capitalismo le interesa no la libertad de la conciencia, que es, en cambio, la que a mí me interesa. Al capitalismo le interesa la libertad económica, que es la única que a nosotros no nos interesa. Nosotros –lo he afirmado hace ya muchos años– consideramos que allí donde haya una economía libre los hombres son esclavos, y que no hay más posibilidad de hacer al hombre libre que haciendo a la economía esclava”<sup>1195</sup>. Esta proposición de Fernando de los Ríos que, insistimos, era un socialista no-marxista formado en un ambiente neokantiano propicio para el socialismo democrático, y ajeno por tanto a la táctica violenta e insurreccional y a la dictadura del proletariado, esta proposición del pasaje citado, insistimos, habría sido suscrita por Karl Polanyi, sin duda.

En efecto, un aparato económico cada vez más emancipado, omnipotente y tiránico había de ser ahora re-socializado y sometido por una democracia política fuertemente instituida, capaz de disciplinar al mercado y dispuesta a hacer que éste, en todo caso, se hallase siempre subordinado a un control público, a una fiscalización sindical efectiva y a una reglamentación política. Polanyi no se oponía por principio a la presencia de mercados, siempre y cuando dicha presencia no se convirtiera en una realidad emancipada que acabase por mercantilizar sistemáticamente toda la realidad vital de la gente común más allá de toda restricción social y regulación política posible. Él entendía que el mercado podía ser un buen sirviente, pero también estaba convencido de

<sup>1193</sup>Lange, F. A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 5.ª ed., Leipzig, 1896.

<sup>1194</sup>Adler, M.: *Kant und der Marxismus*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1925; Bauer, O.: “Marxismus und Ethik”, *Die Neue Zeit*, 24, 1905-06, pp.485-499.

<sup>1195</sup>De los Ríos, F.: *Escritos sobre democracia y socialismo*, Taurus, Madrid, 1975, p. 154.

que era un terrible señor. En ese sentido, comprendía perfectamente la diferencia nítida que media entre una sociedad *de* mercado y una sociedad *con* mercados, ya que en ésta última pueden coexistir mercados de bienes y servicios y fuertes políticas de planificación económica, estatalización o municipalización de sectores productivos y una potente des-mercantilización de la fuerza laboral. En suma, la institucionalización de una economía de mercado enteramente liberada había conducido a una tiranización de la vida de las gentes comunes, y sólo una “esclavización democrática de lo económico” podría construir las bases de una vida en común fundamentadas en un control público de la producción de riqueza en el marco de un espacio político de libertad y participación popular. Una libertad que, en última instancia, no coincide con ni se reduce a la mera libertad económica. Ésta última es una afirmación enteramente polanyiana que, como iremos viendo a continuación, se contrapone explícitamente al concepto liberal de la libertad.

### 12.5 Estado de derecho y capitalismo

Partamos de las tesis ya canónicas de Max Weber en lo que se refiere al desarrollo del derecho formal moderno. El gran sociólogo e historiador alemán incluye entre los elementos aglutinadores del origen del capitalismo a eso que él denomina “*Derecho racional* del Estado moderno en Occidente”<sup>1196</sup>, desarrollado y ejecutado por todo un aparato burocratizado, profesional y especializado. Como es bien sabido, las características más decisivas y definitorias de este sistema de derecho son su predecibilidad y su calculabilidad. “Pero este derecho formalista es *calculable*. En China puede ocurrir que un hombre venda a otro una casa, y pasado un tiempo vuelva a él y le exija la devolución, porque entretanto se ha empobrecido. Cuando el comprador, en el Derecho chino, desatiende el mandamiento antiguo de la ayuda al prójimo, los espíritus se indignan; así, el vendedor empobrecido volvía de nuevo a la casa ocupándola como arrendatario forzoso, sin pago de alquiler alguno. Con un Derecho de este modo estructurado apenas podría trabajar el capitalismo; lo que éste necesita es un Derecho que pueda calcularse como una máquina”<sup>1197</sup>. Resulta crucial partir de estas premisas weberianas para intentar arrojar algo de luz a la problemática que emerge a la

---

<sup>1196</sup>Weber, M.: *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 286.

<sup>1197</sup>Ibíd. p. 288

hora de valorar las posibles e intrincadas relaciones habidas entre el marco jurídico moderno y el desarrollo acelerado de las relaciones económicas capitalistas.

Una cuestión fundamental es, en efecto, aquélla que se interroga por la verosimilitud de esa ecuación que pretende igualar “razón ilustrada” y racionalidad social capitalista. Para ello comencemos escuchando unas palabras de Juan Bautista Fuentes Ortega, que ha reflexionado de una manera interesante y sugestiva precisamente sobre esta eventual y, a su parecer, necesaria vinculación. “Sería preciso, para empezar, ver en qué medida el concepto mismo de razón «ilustrada, moderna y progresista», en todas y cada una de las sucesivas y engarzadas variantes que ha ido generando a lo largo de los «dos siglos de las revoluciones modernas» (la última parte del siglo XVIII, el XIX y el XX), no ha podido sino desembocar en la actual sociedad económica que nos envuelve, o sea, en aquella sociedad en donde las relaciones económicas tienden a absorber y anegar todo suelo social donde pueda hacerse posible la acción política, y ello no de un modo accidental, ni resultante de ninguna suerte de dialéctica que acabase por invertir o desmentir sus propósitos iniciales, sino constitutivo, en la medida en que aquel concepto de razón conllevaría de suyo una degradación de la razón misma debido a su factura ya esencialmente económica o abstracto-igualitaria”<sup>1198</sup>. De capital importancia será inquirir, por lo tanto, si la racionalidad puesta en juego por la Ilustración era ya, desde el principio, una racionalidad de factura inherentemente economicista, como así se plantea en el pasaje que acabamos de citar.

Este decisivo problema estaba ya presente, por supuesto, de una manera medular en la Escuela de Frankfurt. “La aporía ante la que nos encontramos en nuestro trabajo se reveló así como el primer objeto que debíamos analizar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier”<sup>1199</sup>. La reflexión de los teóricos frankfurtianos bascula en torno a la sospecha de que la racionalidad abierta por la Ilustración estaba desde el principio preñada de una “vocación económico-totalizadora” que, de hecho, habría acabado verificándose de

---

<sup>1198</sup>Fuentes Ortega: “El espacio europeo de educación superior, o la siniestra necesidad del caos”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol.38, 2005, pp. 303-335.

<sup>1199</sup>Adorno, T.; Horkheimer, M.: *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2004, p. 53.

manera trágica en el devenir de las sociedades europeas. Como epítome de semejantes tesis, concluían: “[...] la Ilustración es totalitaria como ningún otro sistema”<sup>1200</sup>. La racionalidad de un aparato tecno-económico hipertrofiado y totalizador acabó absorbiendo dentro de su asfixiante dominio todos los resortes de la vida humana; éste, y no otro, fue el resultado del devenir histórico del proyecto social de la modernidad, a juicio de los frankfurtianos.

Semejantes conclusiones, que acaban recelando de todo el proyecto ilustrado moderno, suponen una enmienda a la práctica totalidad de los resultados históricos de una racionalidad social reducida a sus aspectos más reificadores. “[...] la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendivo”<sup>1201</sup>. Una racionalidad meramente productivista, calculadora, instrumental, cosificadora y economicista acabó imponiéndose de manera inexorable en el orden social occidental tras la apertura histórica de la racionalidad moderna. Éste es el cáustico diagnóstico. Pero, como se indicaba hace unos instantes, hemos de preguntarnos si ello se ha debido a la perversión de un pensamiento ilustrado primigenio que de alguna manera acabó siendo suplantado o si, como parecen insinuar Adorno y Horkheimer, esa racionalidad cosificadora que acabó triunfando estaba ya incubada desde siempre en la razón puesta en juego por las revoluciones modernas y, en definitiva, por el proyecto político de la Ilustración.

Para pivotar ahora hacia la otra posibilidad de la alternativa general que hemos planteado en este epígrafe creemos muy oportuno tener en cuenta el trabajo teórico de Fernández Liria y Alegre, los cuales mantienen una tesis opuesta a los postulados frankfurtianos. Para estos autores, cabe decir que el desarrollo del “proyecto político de la Ilustración” fue abortado por las exigencias de la economía capitalista casi desde su mismo nacimiento; y, en todo caso, si ha sobrevivido en algunos de sus aspectos ha sido, precisamente, *contra* ese capitalismo. “Si el derecho quiere tener alguna oportunidad, tendrá que conquistarla *contra* la lógica del capital [...] El derecho sólo podrá tener alguna oportunidad real si logra desactivar por completo la lógica capitalista de producción [...] La gran paradoja de la sociedad moderna es que se trata de la única sociedad de la historia que corre permanentemente *el riesgo* de quedar *constituida* por completo *a la escala de sus leyes económicas* y no, en absoluto, a la escala de sus *leyes jurídicas*. Es decir, la única sociedad en la historia que se pretende *edificada desde el*

---

<sup>1200</sup>Ibíd. p. 78.

<sup>1201</sup>Ibíd. p. 83.

*derecho* incorpora, sin embargo, un mecanismo según el cual, *si el derecho llegase a triunfar sin incorporar pautas extrañas*, el resultado no sería la constitución de un Estado de derecho y el triunfo de la razón, sino, por el contrario, una sociedad *regida exclusivamente por unas leyes económicas que sumirían a la humanidad en la más delirante barbarie jamás conocida*<sup>1202</sup>. El imperio de la legalidad y el orden del derecho pueden resultar, en efecto, “pautas extrañas” que desquician y estorban el despliegue de la acumulación capitalista. Por lo tanto, resulta inconcebible postular que *todo* derecho es nada más que un dispositivo que se limita a reflejar o racionalizar las exigencias del orden económico capitalista. En muchas, muchísimas ocasiones, fue nada más que eso; es cierto, y más que en ningún otro lugar y momento, en los albores de la sociedad capitalista, cuando todavía estaba pendiente la intensa proletarización de una gran parte de la población, pues entonces todo el entramado ejecutivo-legislativo-judicial había sido puesto en marcha para expropiar de mil maneras a la gente común. En este caso, evidentemente, el derecho funcionó como un dispositivo de racionalización de la violencia histórica perpetrada en los complejos procesos de expropiación de tierras comunales, afianzamiento de las nuevas relaciones de propiedad exclusiva de las tierras y mercantilización progresiva del mundo laboral. Pero el derecho no siempre fue *nada más que eso*, como luego veremos.

Una vez la economía industrial de mercado quedó plenamente desarrollada, la propia lógica capitalista, liberada de toda restricción externa (de orden jurídico-político), conllevaría una situación de absoluta miseria para las masas expropiadas y unas condiciones sociales de vida insufribles para una gran parte de la población trabajadora; unas condiciones, en cualquier caso, radicalmente incompatibles con todo concepto de ciudadanía. “Una vez expropiadas las condiciones de existencia, todo el mundo necesita recurrir al mercado para adquirir los bienes de subsistencia y, para ello, necesita un puesto de trabajo. Por lo tanto, la existencia de una masa de desempleados (a la que Marx se refiere como «ejército industrial de reserva» y la economía «burguesa» como «tasa natural de desempleo») garantiza que haya siempre gente dispuesta a trabajar incluso por salarios algo más bajos que los existentes para, así, por lo menos tener un empleo con el que obtener algún salario en vez de estar en paro. Ahora bien, el hecho de que esa masa de desempleados sea *estructuralmente necesaria* implica que *no importa lo bajos que sean ya los salarios: siempre* habrá alguien a quien le interese más trabajar

---

<sup>1202</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 622.



(aunque sea a cambio de un salario todavía menor) que quedar desempleado. En estas condiciones –a menos que se produzca alguna intervención externa y ajena a la lógica del mercado, como el establecimiento de salarios mínimos o la exigencia de la negociación colectiva- resulta claro que los salarios tenderán a ajustarse a los bienes mínimos de subsistencia”<sup>1203</sup>. Se trata, en efecto, de que el derecho imponga coactivamente unos límites a la voracidad ilimitada del capital, en lo que a su apropiación de la fuerza de trabajo se refiere; esto es, de imponer unos límites a la *hybris* inherente al capital que, dejado a su libre desenvolvimiento, tendería a apropiarse de plustrabajo durante las veinticuatro horas del día. Por lo tanto, si el derecho fue durante los procesos históricos seculares de expropiación y proletarización una herramienta criminal y un dispositivo racionalizador y legitimador de inenarrables violencias históricas, una vez el capitalismo habíase convertido en el modo económico dominante, el derecho también se había convertido en el único dique de contención al que podían agarrarse las clases populares y el pueblo trabajador, pues sólo construyendo un derecho social anticapitalista (plasmado en leyes fabriles relativas a las condiciones higiénicas y de seguridad en el lugar de trabajo, en leyes de salarios mínimos, en leyes sobre la fijación de la duración máxima de la jornada laboral, en leyes sobre el trabajo infantil) podían arrancarle a la lógica del capital unas condiciones de vida más dignas y un mundo más habitable.

El gran liberal austriaco Ludwig von Mises veía este asunto de un modo muy distinto. Para el vienés la legislación social y la coacción jurídica habían resultado superfluas cuando no contraproducentes en el cometido de mejorar el nivel de vida de las masas trabajadoras. “El industrialismo moderno, a causa de los prejuicios anticapitalistas de gobernantes y masas y de las publicaciones de una serie de historiadores y escritores que pretendían defender los intereses de los económicamente débiles ha sido interpretado del modo más torpe. El alza de los salarios reales, la reducción de la jornada laboral, la supresión del trabajo infantil, la disminución de la actividad laboral de la mujer casada fueron logros –aseguran tales ideólogos– conseguidos gracias a la intervención del estado, a la acción de los sindicatos y a la presión de una opinión pública despertada de su marasmo por escritores sociales y humanitarios. Los empresarios y capitalistas, de no haberse visto enfrentados con tales exigencias sociales, habríanse apropiado de la totalidad de beneficios engendrados por los nuevos capitales

---

<sup>1203</sup> Ibid. p. 400.

acumulados y por los adelantos técnicos que consecuentemente fue posible aplicar. Elevóse así el nivel de vida de los trabajadores a costa de las «no ganadas» rentas de los capitalistas, los empresarios y los terratenientes. Tales políticas, que beneficiaron a la mayoría, con daño tan sólo para unos cuantos desalmados explotadores, debe proseguirse hasta, finalmente, privar a éstos de toda esa riqueza nacional de la que injustamente se apropian [...] El error en el que tal ideario incide es manifiesto”<sup>1204</sup>. Lo que Mises quería enseñar es que incrementar los salarios coactivamente por encima de un índice natural, al igual que reducir artificialmente la jornada por debajo de lo que el mercado determinaría a través de su propia dinámica, provocaría un decrecimiento en la productividad marginal del trabajo, un subsiguiente retraso en la acumulación de capital y, a medio plazo, y paradójicamente, un estancamiento o incluso una reducción de la masa salarial. Los pretendidos reformadores sociales, de esa manera, al introducir “pautas extrañas” (de orden jurídico y legislativo) en la dinámica del libre mercado no conseguían sino perjudicar a aquéllos a los que pretendía amparar.

Por lo tanto, asegura Mises, lo que la mentalidad anticapitalista vende como “conquistas sociales” no es, en realidad, más que el progreso material de las masas que la propia economía ha ido produciendo de manera automática y espontánea. Y ello no *gracias a* la acción sindical o la intervención estatal sino, más bien, *a pesar de* dicha acción y dicha intervención. “No es la legislación social ni la coacción sindical lo que ha reducido la jornada y excluido a la mujer casada y a los niños de las fábricas; el capitalismo, por sí solo, provocó tales reformas, enriqueciendo al trabajador hasta el punto de permitirle vacar y descansar, exonerando del yugo laboral a sus seres queridos. La legislación social decimonónica, sustancialmente, no hizo más que ratificar progresos sociales ya impuestos por la propia mecánica del mercado”<sup>1205</sup>. La legislación social y la intervención sindical, concluye Mises, o bien fueron simplemente superfluas, puesto que no venían sino a redundar en los mismos efectos que el sistema de mercado había arrojado de todos modos por su propia y libre dinámica o, peor aún, aparecían como contraproducentes y perjudiciales para las masas trabajadoras a las que pretendían ayudar, toda vez que servían para frenar el incremento de la productividad marginal del trabajo, como señalábamos hace un momento, lo que a su vez incidía en un retraimiento general de la producción de riqueza y en el nivel de vida que dicha producción otorgaría a los trabajadores.

---

<sup>1204</sup>Mises, L.: *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986, p. 895.

<sup>1205</sup>Ibíd. p. 898.

Resulta curioso que Schumpeter, en su *Capitalism, socialism and democracy*, aparecido en 1942, tras proclamar pomposamente que todo lo que tenía que ver con la democracia había surgido en la estela del capitalismo, también se atreviese a aseverar que incluso toda la legislación de protección social que se había podido ir conquistando contra la lógica del capital no era, en realidad, ninguna conquista *contra* esa lógica sino que, muy al contrario, era la propia lógica social del sistema de mercado la que había propulsado y creado dicha legislación. “Dos puntos hay que mencionar especialmente. He indicado antes que la legislación social o, de una manera más especial, las reformas institucionales a favor de las masas, no ha sido simplemente una carga impuesta por la fuerza a la sociedad capitalista por la necesidad ineludible de aligerar la miseria siempre creciente de los pobres, sino que, además de elevar el nivel de las masas en virtud de sus efectos automáticos, el proceso capitalista ha proporcionado también los medios materiales «y la voluntad» para dicha legislación.”<sup>1206</sup>. Repasando la dilatada y turbulenta historia de las luchas sindicales, combatidas y perseguidas de un modo terrorista por las élites del poder económico, resulta un cruel sarcasmo decir que las leyes fabriles o de reducción de jornada laboral no habían sido “una carga impuesta por la fuerza a la sociedad capitalista”, pues esa carga fue impuesta, en efecto, con mucha lucha y con mucha sangre<sup>1207</sup>. Esa legislación no emanó del mecanismo de la economía de mercado, sino que fue impuesta por la presión de las clases trabajadoras organizadas sindical y políticamente, y toda esa legislación fabril y laboral era, en todo caso, una exterioridad que perturbaba la dinámica automática del sistema de mercado.

Pero es bien cierto, como ya apuntábamos más arriba, que antes del siglo XVII, cuando todavía no contábamos con un mercado de mano de obra plenamente desarrollado, toda la legislación laboral inglesa buscaba prolongar coactivamente la jornada de trabajo, mientras que la legislación fabril posterior, una vez el movimiento obrero adquiere el estatuto de sujeto histórico protagónico, buscará todo lo contrario. “Como vemos, mientras no quede desactivado el mecanismo [de la producción capitalista] en su conjunto, lo único que puede proteger a la población de padecer unas jornadas de trabajo materialmente incompatibles con el ejercicio de ningún derecho es, paradójicamente, imponer estrictas restricciones a la *libertad individual en el mercado*, pues, como vemos, mientras opere una lógica capitalista de producción e intercambio, basta decretar la máxima libertad para garantizar salarios de miseria y jornadas de

---

<sup>1206</sup>Schumpeter, J. A.: *Capitalismo, socialismo y democracia I*, Orbis, Buenos Aires, 1983, p. 175.

<sup>1207</sup>Thompson, E. P.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, 2012.

esclavitud. En efecto, si se *libera* a la lógica de producción capitalista de todas las trabas externas, la catástrofe humana que cabe esperar es ya inevitable [...] Así pues, resulta que, bajo condiciones capitalistas de producción, los principios políticos de la Ilustración se convierten en una trampa mortal para la mayor parte de la población. No sólo no se hace posible la ciudadanía, sino que, bajo el imperio de tales principios, se produce un naufragio antropológico que imposibilita incluso la vida cultural y familiar. Por supuesto, es en orden a este tipo de consideraciones que la tradición marxista pudo acusar al llamado derecho «burgués» de no ser otra cosa que un instrumento de la clase dominante, una superestructura de la dominación de clase”<sup>1208</sup>. Sin embargo, toda la historia de la lucha obrera, todas las conquistas sindicales, pueden ser consideradas como otras tantas victorias que el derecho pudo arrancarle a la lógica del capital. Puede, en efecto, que en los albores de la sociedad capitalista el derecho no fuese más que una maquinaria coactiva diseñada y construida para expropiar a las masas y permitir la acumulación originaria de capital. Pero que el derecho *no sólo* llegó a ser eso lo demostraría con creces la dura trayectoria del movimiento obrero.

El papel del derecho fue históricamente activo a la hora de configurar unas condiciones sociales que se ajustaran a las necesidades de una mercantilización intensa de la tierra y el trabajo; ya vimos que el *laissez-faire*, lejos de ser el resultado de una evolución histórica espontánea, fue una creación violenta del poder político. Y cuando las condiciones estaban creadas para configurar un mercado laboral enteramente libre, tras una secular intervención estatal y gubernamental, en ese momento, *ahora ya sí*, el papel del Parlamento había de ser el de velar por la espontaneidad funcional del mercado formador de precios, especialmente para esa mercancía tan especial llamada “trabajo humano”. Y era entonces cuando había que impedir a toda costa que los representantes de la clase trabajadora pudieran llegar a producir legislación.

Ahora ya sí, el objetivo primordial del aparato ejecutivo-legislativo-judicial tenía que ser el de restringir, por ejemplo, un derecho a huelga que habría impedido a las fuerzas del mercado configurar espontáneamente un precio adecuado y óptimo, “natural”, para la mercancía-trabajo. En este sentido, Polanyi tiene muy claro que todo el aparato del Estado, toda la gobernanza pública legislativo-parlamentaria y toda la sanción judicial y penal (que en una primera fase histórica habían estado dirigidos a la configuración de un mercado de mano de obra liberado de viejas ataduras consuetudinarias) estaban

---

<sup>1208</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010, p. 413.

dirigidos ahora a impedir el acceso democrático al poder de las clases trabajadoras y a prohibir cualquier derecho que pudiera otorgar cuotas de empoderamiento a las clases populares. “La huelga, este arma de negociación normal de la acción industrial, se miraba cada vez más frecuentemente como una interrupción caprichosa del trabajo socialmente útil [...] Se censuraban las huelgas de solidaridad, mientras que las huelgas generales se consideraban como una amenaza para la existencia de la comunidad [...] Se supone que la mano de obra encuentra su precio en el mercado, siendo antieconómico cualquier otro precio distinto del establecido de ese modo [...] En realidad, el trabajador no tiene seguridad en su empleo bajo un sistema de empresa privada, una circunstancia que involucraba grave deterioro para su posición. Añádase a esto la amenaza del desempleo masivo, y la función de los sindicatos se volverá moral y culturalmente vital para el mantenimiento de niveles mínimos para la mayoría del pueblo. Pero es claro que cualquier método de intervención que ofrezca protección a los trabajadores obstruirá el mecanismo del mercado autorregulado [...]”<sup>1209</sup>. Y esa obstrucción del mecanismo del mercado autorregulado, a través de las huelgas o a través de una legislación emanada de un parlamento eventualmente ocupado mayoritariamente por partidos representantes de la clase trabajadora, habría de ser, en tal hipotético escenario, una obstrucción jurídica, parlamentaria y legislativa al funcionamiento autónomo del mecanismo institucional del mercado.

El sistema de mercado había sido promovido y creado artificialmente con la intervención activa de los poderes públicos y estatales, y buena parte del derecho moderno había sido redactado al compás de las necesidades de la nueva clase social burguesa. El derecho, en efecto, primero colaboró en la derrota definitiva de los viejos estamentos reaccionarios, nobiliarios y rurales, propulsando el ascenso imparable de la burguesía. Y, como venimos diciendo, en este largo período histórico funcionó como un dispositivo de poder sancionador y legitimador de la expropiación violenta y la mercantilización masiva. Ulteriormente, ya en un siglo decimonónico plenamente dominado por la economía capitalista desarrollada, el derecho fue otro dispositivo de poder destinado ahora a prohibir la acción organizada del movimiento obrero y a impedir la entrada en el parlamento de los representantes políticos de los trabajadores. Pero tienen razón Liria y Alegre al señalar que todo lo anterior no implica que el

---

<sup>1209</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 291.

derecho sea, intrínsecamente, un dispositivo burgués y capitalista, como demostrarían el movimiento obrero y sindical poco después<sup>1210</sup>.

Hay textos muy elocuentes en algunos lugares de la obra de Karl Polanyi en los que se destaca que la principal labor del Parlamento fue durante mucho tiempo la de promover un mercado de trabajo enteramente libre y sujeto en su plenitud al juego de los precios, lo cual, ciertamente, no podía conseguirse sino imposibilitando la entrada del movimiento obrero en el poder legislativo y en la configuración del derecho. "En Inglaterra se convirtió en Ley no escrita de la Constitución que debía negarse el voto a la clase trabajadora. Los líderes cartistas fueron encarcelados; sus seguidores, que sumaban millones, fueron burlados por una legislatura representativa de una pequeña fracción de la población, y las autoridades trataban como un acto criminal la mera demanda de la votación [...] Los cartistas habían luchado por el derecho a detener el molino del mercado que aplastaba la vida de la gente. Pero se otorgaron derechos a la gente sólo cuando ya se había realizado el horrible ajuste. Dentro y fuera de Inglaterra, desde Macaulay hasta Mises, desde Spencer hasta Sumner, no había ningún liberal militante que no expresara su convicción de que la democracia popular era un peligro para el capitalismo"<sup>1211</sup>. Polanyi tiene muy claro que una economía capitalista plena sólo es compatible con una democracia limitada, toda vez que si se permite el acceso democrático de las masas trabajadores y de los sectores populares al poder político puede correrse un riesgo muy serio, a saber, que dicha economía sea reglamentada, regulada, intervenida e interrumpida. Polanyi supo ver que la economía de libre mercado sólo había tolerado por principio un Estado de Derecho restringido, esto es, un Estado de Derecho con sufragio censitario en función de la renta y en donde determinados partidos políticos estén prohibidos, por no hablar de la acción sindical, que literalmente había de ser ilegalizada. Y, cuando el sufragio se hace universal y los sindicatos y partidos obreros quedan legalizados se produce toda una maquinaria discursiva y apologética, desde las trincheras del liberalismo económico, para delimitar muy cuidadosamente las prerrogativas del poder político en el sentido de que éste no pueda intervenir apenas un milímetro en la esfera de la libertad económica de los propietarios.

---

<sup>1210</sup>Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Crítica, Barcelona, 2003.

<sup>1211</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 286.

La economía de mercado, en efecto, no podría tolerar un acceso de las clases populares al poder legislativo, pues entonces el derecho, muy previsiblemente, dejaría de ser el dispositivo catalizador y racionalizador de las relaciones económicas capitalistas para empezar a configurar una aguda intervención en la dinámica de esas relaciones o, quién sabe, para empezar a prefigurar otra forma de organización socioeconómica.

Pasukanis, uno de los más relevantes juristas soviéticos, en 1924 escribía una elaborada concepción de las relaciones entre derecho y capitalismo en la que no podía dejar de señalar que la forma-mercancía era la matriz misma de la que emergía toda la configuración del derecho moderno, que de esa manera quedaba caracterizado como “derecho burgués”. Según tales premisas, toda forma jurídica *per se* hunde sus raíces en la forma-mercancía y en el intercambio de equivalentes, de tal manera que, y esa es la tesis fundamental de Pasukanis, el derecho es esencialmente una forma mixtificadora de una relación social muy específica, a saber, la capitalista<sup>1212</sup>. Y si hemos traído a colación este ejemplo paradigmático de teorización soviética del derecho como derecho inherentemente burgués es porque creemos que para Polanyi, a tenor de lo que veíamos hace un momento, resultaría hartamente insuficiente considerar que todo el derecho moderno es, en sí mismo, nada más que un dispositivo burgués puesto al servicio de las exigencias del capital. “Una cosa es que el derecho no funcione bajo condiciones capitalistas de producción, o que funcione de forma tan defectuosa que se convierta en un mero instrumento de dominación para las élites más poderosas, y otra cosa bien distinta es que el derecho tenga que ser eso necesariamente. La Ilustración no tiene por qué cargar con aquello que el capitalismo ha hecho de ella. Si bajo condiciones capitalistas de producción aparece convertido en un instrumento dictatorial de poder, no es porque al derecho le corresponda ser eso [de suyo], sino porque bajo esas condiciones el derecho resulta impracticable. Lo que se impone no es, por tanto, decir que puesto que eso ocurre bajo el capitalismo, el derecho es eso en realidad, sino más bien que *en esa realidad* el derecho es imposible y que aquello a lo que se llama derecho no es el derecho, sino una mera apariencia de derecho. Lo que se impone no es denunciar el derecho, sino denunciar al capitalismo porque, entre otras cosas, hace imposible que el derecho funcione bien [...] Y, en efecto, lo que hay que sacar a la luz es el carácter intolerable del capitalismo y no ningún reverso tenebroso de ningún lado

---

<sup>1212</sup>Pasukanis, E. B.: *Teoría general del derecho y marxismo*, Labor, Barcelona, 1976.

oscuro amenazante del derecho, la razón occidental o la ciudadanía”<sup>1213</sup>. Desde esta perspectiva, el derecho formal del que habla Weber, pese a haber auspiciado y protegido secularmente unas relaciones contractuales y de propiedad evidentemente óptimas para el despliegue del “negocio burgués”, no se identificaría de manera consustancial con el modo de producción capitalista. Las formas modernas del derecho, a través de su plasmación y elaboración en la tradición del republicanismo, podrían entrar de hecho en abierto conflicto material con el automatismo del sistema económico capitalista, como hemos ido viendo a lo largo de este epígrafe. Sólo un vaciado sustancial de ese contenido material del derecho republicano puede mantener la fementida apariencia de que el derecho ilustrado y el capitalismo son una y la misma cosa.

Desde las propias filas del liberalismo, bien es verdad que desde ese liberalismo siempre matizado y corregido que es el “ordoliberalismo”, se aprecia la importancia de la cuestión esencial que estamos aquí desgranando. Walter Eucken, en efecto, se interroga abiertamente si son compatibles los órdenes jurídicos del Estado de derecho y los órdenes económicos que surgen de la política del *laissez-faire*<sup>1214</sup>. Evidentemente, el sólo hecho de formular tal cuestión aleja a Eucken de los planteamientos misesianos y hayekianos. Y la respuesta, si bien avanza a través de las clásicas restricciones al poder despótico en su influencia arbitraria sobre la vida de los individuos, también plantea la nefanda posibilidad de una dependencia social y económica casi absoluta del individuo con respecto a los detentadores del poder privado. “Kant consideraba como misión del Estado limitar la absoluta libertad del estado de naturaleza (*status naturalis*) por medio de las leyes dentro de cuyos límites el individuo está garantizado frente a la arbitrariedad de los otros; así es posible una convivencia pacífica, un *status civilis*, en el que todos pueden desarrollar sus aptitudes. Esta meta no fue alcanzada en el siglo XIX, a pesar de todos los esfuerzos hacia un Estado de derecho, precisamente por causa de los órganos de poder económico privados”<sup>1215</sup>. Eucken está nada menos que reconociendo que la acumulación de poder económico privado puede llegar a poner en jaque al Estado de Derecho, disolviendo la efectividad material del *status civilis* en una dinámica donde las leyes de la economía privada no encuentran límite jurídico alguno y donde, consecuentemente, reina el despotismo alega propio del *status naturalis*.

---

<sup>1213</sup>Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho*, Akal, Madrid, 2007, p. 144.

<sup>1214</sup>Eucken, W.: *Fundamentos de política económica*, Rialp, Madrid, 1956, p. 84.

<sup>1215</sup>Ibíd. p. 88.



Se ha de reconocer que el movimiento obrero y sindical toma el testigo de una derrota temprana, la de 1794, después del golpe de Estado antijacobino el 9 de Termidor, en el mes de julio de aquel año. Y aquel golpe supuso, entre otras cosas, un retorno a la Constitución girondina del 91, con todo lo que ello implicaba. “Todo el edificio institucional de la Constitución de 1791 giraba en torno a la idea de que la Nación ejercía sus poderes mediante representantes. No obstante, dejaba claro que estos debían elegirse mediante sufragio censitario y excluyente. Para las posiciones protoliberales como la de Sieyès, el sufragio no constituía en realidad un derecho, sino una función pública para la cual había que demostrar cualidades. Todos los franceses son ciudadanos, pero hay ciudadanos activos, con plenos derechos políticos –un 15 por ciento de la población francesa–, y ciudadanos pasivos, con menor capacidad e interés en la cosa pública. Este entramado institucional elitista se hallaba bien complementado por disposiciones como la Ley Chapelier que, al prohibir a los obreros las cofradías y el derecho de huelga, les privaba de instrumentos elementales de organización y protesta, dejándolos indefensos a merced de los patronos. Y resultaba altamente funcional a un orden económico que pretendía basarse el carácter sagrado del derecho de propiedad y de la libertad de industria”<sup>1216</sup>. El golpe de Termidor en el 94 fue una auténtica restauración contrarrevolucionaria que, entre otras cosas, retornó al sufragio censitario y eliminó el derecho universal a la existencia. “La Constitución jacobina tuvo corta vida, y el programa que podría haber alumbrado quedó truncado”<sup>1217</sup>. El sistema político y jurídico, tras el breve lapso jacobino, volvió a quedar reorganizado a la medida exacta de los grandes propietarios y la restauración fue principalmente destinada a sofocar todo impulso democratizador emanado de las clases populares y trabajadoras. De igual modo, buena parte de la reacción contra los planteamientos jacobinos y radicales dentro del Reino Unido había de entenderse en esa misma clave, toda vez que las clases propietarias burguesas y todo el sector moderado whigs apreciaban una incompatibilidad de fondo entre dichos planteamientos y las modernas formas económicas sustentadas en un amplio campo no intervenido de libertad de mercado y comercio<sup>1218</sup>.

---

<sup>1216</sup>Pisarello, G.: *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Trotta, Madrid, 2011, p. 75.

<sup>1217</sup>Ibíd. p. 83.

<sup>1218</sup>Canales, E.: “Jacobinismo y contrarrevolución en las Islas Británicas, 1789-1815”, en *Revolución y democracia. El jacobinismo europeo*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995, p. 197.

Y en esa contrarrevolución de los propietarios aparece muy nítida la relación que desde entonces habría de mantener la doctrina del liberalismo económico con las exigencias de profundización democrática. “Jean-Baptiste Say, uno de los padres fundadores del liberalismo económico, estima que la «sociedad no debe ningún socorro, ningún medio de subsistencia a sus miembros». En 1795, un año después de la muerte de Robespierre, Say subraya el peligro que representa la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano [...] Esto no es una singularidad de Say, sino el discurso común a aquéllos que, en 1795, denuncian a Robespierre y el peligro de la Declaración”<sup>1219</sup>. Se puede querer decir que Say y Robespierre se subsumen en un mismo proyecto político, el de la Ilustración. Pero sin duda esta subsunción genérica e indeterminada ignora la decisiva batalla intestina que se libró en el interior mismo de la Revolución, el litigio irreconciliable entre dos proyectos de orden social que se repelían recíprocamente. Dos proyectos antagónicos que, según expresión del propio Robespierre, se plasmaban en la contraposición de una “economía política popular” y una “economía política tiránica”, batalla de la que resultó vencedora ésta última, no es preciso recordarlo.

Lo que habríamos de estudiar, por lo tanto, es el proceso de un proyecto republicano radical, el de Robespierre, que fue cercenado y colapsado a manos de otro proyecto, el de Say y los liberales económicos, por así decir. No sabemos si es adecuado decir que hubo una “ilustración derrotada” y una “ilustración vencedora”. Pero en cualquier caso, y por poner un ejemplo muy significativo, es importante conocer que hubo unos revolucionarios que, continuando la línea de Turgot y los fisiócratas, abogaban por una liberalización irrestricta del mercado de granos, aunque ello causara hambrunas y motines de subsistencia que debían reprimirse violentamente con leyes marciales. En efecto, durante las llamadas “guerras de las harinas”, en 1775, se aplastaban las conmociones populares *manu militari*, y Turgot proclamaba abiertamente la necesidad de reprimir duramente, incluso con la muerte, a todos aquéllos que pretendieran obstruir la libre determinación mercantil de los precios de los cereales. Posteriormente, ya en los años noventa, Condorcet, unos de los principales valedores y apologetas de Turgot, se opuso frontalmente al programa de reforma radical proveniente de los *sans-culottes*, defendiendo vehementemente la sacralidad inviolable del derecho de propiedad

---

<sup>1219</sup>Bosc, Y.; Gauthier, F.; Wahnich, S.: *Maximilien Robespierre. Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, p. 8.

exclusiva, que ninguna norma o legislación social había de rozar, aunque ello implicara dejar en la indigencia material a sectores enteros de la población<sup>1220</sup>.

Pero también existieron otros revolucionarios para los que la primera ley social había de ser aquélla que garantiza a todos los miembros de la sociedad los medios para existir, aunque ello implique que la autoridad pública intervenga activamente en los circuitos comerciales de bienes esenciales y en la propiedad privada de aquellos elementos de los que depende directamente la subsistencia de los ciudadanos<sup>1221</sup>. Robespierre otorga al poder legislativo no sólo la capacidad, y el deber, de redistribuir la riqueza con una fiscalidad progresiva, sino la potestad de limitar el ejercicio del derecho de propiedad y la posibilidad de intervenir en la esfera del comercio en todos aquellos casos en los que el poder económico privado entre en abierta contradicción con los principales derechos del hombre, entre los cuales se halla el derecho a la subsistencia, que tiene que ser garantizado por la República, haciendo ésta lo que tenga que hacer e interviniendo donde tenga que intervenir.

Robespierre no duda en anteponer decididamente el derecho a la existencia del común de las gentes al derecho a la propiedad privada exclusiva, y ésta última puede ser intervenida, regulada y reglamentada cuanto sea menester. El texto póstumo de Mably, aparecido en 1790, señalaba que los alimentos y los bienes de primera necesidad no habían de ser considerados como una mercancía más, ya que la subsistencia diaria de la gente era una cosa demasiado valiosa como para ser dejada en manos de ávidos especuladores y comerciantes sin escrúpulos<sup>1222</sup>. Se dibujan, como podemos comprobar, dos perspectivas muy distintas y dos proyectos sociales muy diferentes.

No parecen por lo tanto ser lo mismo los “economistas” y los “robespierreanos”<sup>1223</sup>. Y lo que parece aún más evidente, a la vista de todos los acontecimientos históricos que habrían de venir, es que los que acabaron dirigiendo el decurso del proyecto político moderno en las décadas siguientes tenían muy claro, como bien señalaba Polanyi en el texto que citábamos más arriba, que había que impedir a toda costa que los representantes de la clases trabajadora llegaran a entrar en el Parlamento, pues en ese caso la labor legislativa podría empezar a poner trabas, trabas republicanas con arreglo a

---

<sup>1220</sup>Gauthier, F.: “De «la economía moral» a «la economía política popular»: la fructífera intuición de Edward P. Thompson”, *Sociología histórica*, 3, 2013, pp. 397-426.

<sup>1221</sup>Robespierre, M.: “Discurso sobre las subsistencias y el derecho a la existencia en la Convención, 2 de Diciembre de 1792” en *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005, pp. 154-163.

<sup>1222</sup>Gauthier, F.: “De «la economía moral» a «la economía política popular»: la fructífera intuición de Edward P. Thompson”, *Sociología histórica*, 3, 2013, pp. 397-426.

<sup>1223</sup>Gauthier, F.: *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, PUF, París, 1992.

Derecho, a la lógica del capital. Lo tenían claro Turgot y Say, Condorcet y Sieyès; y, tiempo después, también lo seguirían teniendo muy claro Mises y Hayek. Todos ellos recelaban abiertamente de una democracia avanzada y sustentada en un verdadero poder popular

Resulta tal vez muy pertinente, para dar por terminado este epígrafe, señalar que en un texto sobre Rousseau, probablemente escrito ya en los años cuarenta, Polanyi reivindicaba sin tapujos los valores de una cultura popular y plebeya. “Pues lo que subyacía tácitamente en todas sus concepciones era la visión de un nuevo héroe cuyo advenimiento daba por descontado no sólo en el ámbito de la política, sino, además, en el ámbito de la vida y de la cultura, algo que nunca antes se había concebido. El héroe era el pueblo, validado como el representante de la humanidad. Según Rousseau, aquél era el portador de todos los valores humanos y, por consiguiente, abogaba por una cultura popular, por una civilización susceptible de expresarse en la vida del pueblo. Había descubierto en éste la fuente de la vida colectiva, de la que dimanaban lo emocional, lo imaginativo y lo religioso, lo cual implicaba también el rechazo de los valores emocionales, imaginativos y religiosos que no podían ser compartidos por los ciudadanos normales y corrientes. Instauró el pueblo como medida y esperaba que actuara en cuanto tal. Una cultura separada del pueblo, una civilización asignada a unos pocos, constituía para Rousseau una contradicción en sus términos. La vida que idealizaba era la vida vivida por el pueblo”<sup>1224</sup>. Polanyi recoge muy vivamente esta idea de que el concepto de una sociedad libre ha de ir indisolublemente ligada a una vigorosa “cultura popular” empoderada, creadora de valores y portadora de visibilidad social.

Y dentro de esa perspectiva el problema de la educación no ocupaba un lugar menor. Ya durante su período inglés Polanyi insistía en la necesidad de construir una educación popular que se opusiera a la dinámica elitista de la educación exclusivista propia de las clases dominantes. “La desnutrición de algunos en medio de la opulencia de otros, la desocupación impuesta a unos en medio de la no ocupación voluntaria de unos pocos dedicados al ocio, la falta de oportunidades en cuanto a recibir educación y formación para algunos junto con el monopolio de una educación clasista y cara para otros, pasan a ser el equivalente de delitos y crímenes deliberados”<sup>1225</sup>. El problema de la “educación obrera” estuvo muy presente en Polanyi, que defendía abiertamente una única

---

<sup>1224</sup>Polanyi, K.: “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 317.

<sup>1225</sup>Polanyi, K.: “Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 266.

enseñanza nacional para toda la población<sup>1226</sup>, e insistía en el hecho de que en un futuro país más democrático la clase obrera había de ser plenamente incorporada a la cultura nacional, tras el marasmo social y espiritual que había supuesto para ella el avance implacable de la mercantilización industrial del trabajo y la vida<sup>1227</sup>. En la perspectiva polanyiana los procesos de democratización que realmente empoderen a la población trabajadora han de construirse indefectiblemente, como bien señala Marguerite Mendell, a través de una gran transformación de los marcos culturales y educativos del entorno vital de las clases populares, que sólo así pueden reapropiarse de nuevos horizontes emancipadores. “Polanyi apoya apasionadamente la reforma de los programas y el acceso universal a la educación. En los años cuarenta participó en los debates sobre reforma educativa en el Reino Unido, sobre educación socialista en el movimiento laborista y sobre educación en adultos. Hablaba de la necesidad de desarrollar el equipamiento cultural e intelectual de la clase obrera para hacerla capaz de transformar la sociedad, para construir un cuerpo de conocimiento pertinente que rechace la inevitabilidad de la sociedad de clases y la imposibilidad de la planificación democrática. Esto requería una reorganización radical del conocimiento para reflejar la realidad de la experiencia de la clase obrera [...] Polanyi examina la naturaleza de esas instituciones y culturas y si las personas pueden reconocerse en los procesos de aprendizaje. Si no pueden, quedan sin poder y, por supuesto, descomprometidas. Una vez más la experiencia de la Viena Roja y su compromiso con las cuestiones socioculturales y la educación desempeñaron un papel crucial en su análisis, habiendo visto el poderoso impacto de una experiencia educativa socialmente situada”<sup>1228</sup>. Podemos percibir en todo esto una fuerte conexión de Polanyi con la tradición republicana, en tanto que la educación juega un papel determinante en la emancipación material y espiritual de las clases trabajadoras, deshumanizadas en los fuegos de la industria capitalista. Una emancipación que, en todo caso, habría de caminar hacia una nueva democratización de la vida económica, como ahora veremos.

---

<sup>1226</sup>Mendell, M.: “Karl Polanyi et l’éducation socialiste”, en *La modernité de Karl Polanyi* (Servet, Maucourant, Tiran) L’Harmattan, París, 1998.

<sup>1227</sup>Polanyi, K.: “La cultura en la Inglaterra democrática del futuro”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 130.

<sup>1228</sup>Mendell, M.: “Karl Polanyi sobre el proceso instituido de democratización económica y el aprendizaje societal”, *Pekea Newsletter*, N° 14, Abril-Junio, 2008.

## 12.6 Orden liberal y democracia: historia de una incompatibilidad

Creemos muy oportuno comenzar este epígrafe con las conclusiones que Mendell y Kari Polanyi Levitt esbozaron en lo que atañe a la estricta vigencia de la obra polanyiana, delimitando el sentido general de la misma. “*La gran transformación* sigue siendo la obra más importante de Polanyi. Su crítica del capitalismo liberal es, precisamente, que subordinaba todos los demás aspectos de la forma de vida de las personas a las exigencias de las relaciones de mercado universales. Se trata de un gigantesco mecanismo de dislocación social, autoextrañamiento individual y degradación del hábitat humano. Tal vez Polanyi escribió un obituario prematuro del modelo capitalista liberal [...] Sin embargo, su afirmación de que las sociedades necesitan y deben demandar mayores medidas de control sobre sus economías ante compresiones inaceptables, estándares de vida dictados por presiones financieras externas, es tan cierto hoy como lo fue en la década de 1930 –con la diferencia de que la presión económica del mercado internacional ahora opera en una escala mundial–”<sup>1229</sup>. En este acertado bosquejo aparecen dos elementos distintos pero correlativos, que creemos determinan toda la decisiva problemática puesta en juego por la obra polanyiana.

En efecto, por un lado se abre toda la crítica antropológica de Polanyi a la sociedad de mercado, que pivota en torno al problema de la entera subordinación de todos los aspectos de la vida personal y social al mecanismo del mercado; esto es, al desfallecimiento de todos los lazos humanos de suyo no económicos que, en un progresiva mercantilización, van quedando reducidos y sujetos a una intensa determinación tecnoeconómica. Este es el crucial problema antropológico de la determinación económico-totalizadora de la vida humana. Pero hay otro elemento distinto que aparece, no obstante, íntimamente ligado a este que acabamos de esbozar, a saber, el problema de construir una forma de re-integración política de lo económico; o, en otras palabras, la posibilidad de poner en marcha alguna suerte de “democracia industrial” que vuelva a subordinar la legalidad emancipada de lo económico a una normatividad política democráticamente erigida. En este sentido, los dos problemas que acabamos de señalar aparecen coimplicados, en tanto que una des-mercantilización de la

---

<sup>1229</sup>Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi: su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 44.

vida humana ha de ir engarzada a un proyecto político de democracia industrial en el que lo económico vuelva a ocupar una posición subordinada dentro del orden social<sup>1230</sup>. Karl Polanyi pensaba que la “civilización industrial” sobreviviría al capitalismo, pero lo que no estaba tan claro era si el hombre sobreviviría a la propia civilización industrial. Es decir, la utopía del sistema de mercado había llevado al orden social al borde mismo de su catastrófica desaparición, y ahora el reto mismo de construir otro modo de organización industrial emergía con perentorio reclamo. La “era de la máquina”, bajo su forma capitalista, había concluido en estrepitoso colapso. Pero en 1947 Karl Polanyi advertía de la necesidad de ir más allá de la mera constatación de que el sistema de mercado se había decantado como un experimento utópico autodestructivo. “La simple negación de los ideales del siglo pasado no puede señalar el camino. Debemos desafiar el futuro, aunque esto nos lleve a modificar la posición de la industria en la sociedad para que sea posible asimilar la extraña realidad de la máquina. La búsqueda de la democracia industrial no es solamente la búsqueda de una solución para los problemas del capitalismo, como imagina la mayoría de las personas. Es la búsqueda de una respuesta a la industria misma. Este es el problema concreto de nuestra civilización. La creación de un nuevo orden requiere una libertad interior para la que estamos mal preparados. Hemos sido reducidos a la impotencia por la herencia de una economía de mercado que transmite concepciones simplistas sobre la función y el papel del sistema económico en la sociedad”<sup>1231</sup>. Frente al fantasma ideológico del determinismo económico y la autonomización de una esfera económica que absorbía dentro de su legalidad expansiva todas las dimensiones restantes de la urdimbre social, Karl Polanyi propone un cierto retorno de lo político. Y nos habla, por ello, de buscar nuevas formas de “democracia industrial”. El mecanismo económico, emancipado de todo control social y político, había de ser domesticado, había de ser reconducido para que pudiera volver a integrarse en el orden social, y revertir así una situación calamitosa por medio de la cual es el propio orden social el que queda enteramente plegado a las exigencias descontroladas del mecanismo económico.

Ya Durkheim había hablado, en cierta manera, de la necesidad de someter a un nuevo control político a esas actividades industriales y comerciales que de manera creciente se habían ido desprendiendo de todo control social normativo, con todos los efectos

---

<sup>1230</sup> Cangiani, M.: “The Continuing Crisis of Democracy”, en *Karl Polanyi in Vienna. The contemporary significance of "The Great Transformation"*, Black Rose Books, Montréal, 2000.

<sup>1231</sup> Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 251.

desestabilizadores y disgregadores que semejante proceso arrastraba. “Importa por lo tanto desde el punto más alto que la vida económica se rija, se moralice, para que terminen los conflictos que la turban, y que los individuos cesen de vivir en el seno de un vacío moral, donde la moral individual incluso empieza a padecer de anemia, se debilita”<sup>1232</sup>. La solución corporativa de los “grupos profesionales” del sociólogo francés, desde luego, apunta hacia proyectos que tratan de huir del individualismo liberal salvaje y de la resultante atomización social desintegradora. Pero su solución, evidentemente, nada tiene que ver con el socialismo revolucionario, pues precisamente trata de evitar la emergencia de una descarnada lucha de clases. Bien es verdad que Durkheim no renunció a algunos de los presupuestos del marxismo<sup>1233</sup>, pero la problemática de la llamada cuestión social es abordada desde un enfoque holista que trata de alertar, antes que nada, de los peligros de dislocación social que advendrían a través de una lucha interclasista violenta. Lo que habíase puesto en peligro, más allá de las injusticias sociales de clase, era el propio mantenimiento y la propia recurrencia del organismo social. Karl Polanyi, creemos, compartiría esa profunda preocupación por la integración misma de la comunidad humana, aunque no mantendría el problema específico de la “cuestión social” y las clases trabajadoras en un plano tan subordinado, a nuestro modo de ver.

La economía de mercado, institucionalmente emancipada e ideológicamente sacralizada, había de ser domeñada y reintegrada. Y esa “democracia industrial” que mencionaba Polanyi ha de pasar por un nuevo sometimiento de lo económico a lo político, por una nueva incrustación de la actividad económica en el orden social. Por supuesto que ese nuevo sometimiento de lo económico a lo político ya se estaba produciendo cuando Polanyi escribe estas palabras, quizás en las experiencias fascistas y en el bolchevismo soviético, en el New Deal estadounidense o en el laborismo inglés. La caída de la utopía liberal, el desfallecimiento de la cosmovisión del racionalismo economicista y el descrédito de la filosofía del *laissez faire* se podían constatar; pero el obituario de dicha utopía y de dicha filosofía podía escribirse de muchas maneras, y entre esas maneras no ocupaba un lugar menor la criminalidad totalitaria.

El profesor Fuentes Ortega, en su lectura del significado de la obra polanyiana, indica que es precisamente ese contexto de apogeo de los totalitarismos en el que hay que

---

<sup>1232</sup>Durkheim, E.: *Lecciones de Sociología*, Comares, Granada, 2006, p. 43.

<sup>1233</sup>Véase su recensión “La concepción materialista de la historia” (1897) a la obra de Antonio Labriola *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*, Giard y Brière, 1897.



incardinar el planteamiento de Polanyi. “La obra de Polanyi quiere tener ante todo un sentido de fondo muy práctico, y por tanto muy históricamente circunstanciado, y es por ello por lo que pivota intelectualmente sobre la operación de desvelar la «falacia económica» generada por el propio desarrollo histórico de la sociedad de mercado, que es la falacia que nos obliga a pensar en términos exclusiva o meramente económicos todo el proceso histórico de la humanidad [...] Pero a la vez busca, como decía, estar prevenidos para evitar las respuestas de tipo totalitario a esta sociedad de mercado, tanto las de orden proteccionista antropológico, como sería el caso de los fascismos, como el totalitarismo estatal que pretende un control absoluto o una liquidación del mercado, que sería el caso del socialismo comunista”<sup>1234</sup>. Polanyi, desde esta perspectiva, sería un crítico contumaz de los excesos de la sociedad de mercado precisamente porque, de manera perentoria, había que evitar a toda costa una respuesta política de corte totalitario a la desintegración social y cultural que dicha sociedad estaba generando.

Evidentemente el liberalismo económico había llevado a las sociedades que lo habían abrazado al borde del abismo, pero Karl Polanyi quiere también desactivar una ecuación, a saber, aquélla que asegura que las instituciones políticas de la libertad *sólo* pueden darse, como condición *sine qua non* de su existencia, dentro de un sistema de mercado. Polanyi se niega en rotundo a asumir semejante premisa. “Hay quienes afirman, como Hayek, que así como las instituciones libres fueron producidas por la economía de mercado, éstas serán sustituidas por la esclavitud una vez desaparezca este sistema económico”<sup>1235</sup>. Esta postura hayekeana es contestada de manera explícita por Karl Polanyi, pues éste no está dispuesto a conceder al sistema económico de mercado la patente exclusiva de unas instituciones políticas libres. “Sería todo un logro que, junto con el [sistema de] mercado, desaparecieran la libertad de explotar a los semejantes, la libertad de realizar ganancias exorbitantes sin ofrecer servicios equivalentes a la comunidad, la libertad de impedir que las invenciones tecnológicas se usen en favor del público o la libertad de beneficiarse de las calamidades públicas manipulándolas secretamente para lucro privado. Pero la economía de mercado en que estas libertades han prosperado también ha producido libertades a las que atribuimos un valor elevado. En sí y por sí mismas apreciamos la libertad de conciencia, la libertad de

---

<sup>1234</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias”, ponencia dada en Octubre de 2010 en la sesión de trabajo de un grupo de investigación de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (Texto revisado para su transcripción en Junio 2012).

<sup>1235</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 265.

palabra, la libertad de reunión, de asociación, de elegir el empleo. No obstante, en gran medida éstas son un subproducto de la misma economía que produjo aquellas libertades nocivas”<sup>1236</sup>. Al final de este pasaje pareciera como si Polanyi concediese plausibilidad a la tesis de Hayek. Pero inmediatamente esto queda desmentido, ya que la libertad de expresión y asociación pueden subsistir en el mismo orden social en el que ha quedado suprimida “la libertad de realizar ganancias exorbitantes sin ofrecer servicios equivalentes a la comunidad”.

De hecho, Polanyi pone el ejemplo de Gran Bretaña durante y después de la guerra. “Durante la guerra, la Gran Bretaña introdujo una planificación económica integral y eliminó la separación entre gobierno e industria de la que surgió la libertad del siglo diecinueve; no obstante, las libertades públicas nunca se preservaron tanto como en el momento culminante de esa crítica situación. En verdad, tendremos toda la libertad que deseemos crear y proteger. Las grandes instituciones de la libertad personal son compatibles con cualquier sistema económico”<sup>1237</sup>. Y es esto último, en efecto, lo que los doctrinarios liberales no podrán asumir de ninguna de las maneras, como veremos a continuación.

John Jewkes, azote implacable de todas las políticas de planificación económica llevadas a cabo por los gobiernos británicos de posguerra, establecía de manera explícita la innegociable equivalencia absoluta entre la libertad económica y el resto de libertades. “[...] hasta ahora no ha existido una economía planificada que no haya tenido que suprimir la libertad de palabra, destruir el gobierno representativo, despojar al consumidor de la facultad de elegir, y abolir virtualmente la propiedad privada. Esto no es pura casualidad. No puede atribuirse a hechos fortuitos, tales como la maldad de los hombres a quienes se invistió con el poder económico [...] Se debe a la incompatibilidad lógica entre la economía planificada y la libertad individual. Porque los diferentes cabos de la libertad personal, lo económico, lo político y lo social, están indisolublemente unidos. Debilitése o destrúyase uno cualquiera de ellos, y salta rota inevitablemente toda la maroma”<sup>1238</sup>. Si un gobierno intenta llevar a cabo políticas intervencionistas destinadas a reconfigurar la composición de los sectores industriales, trasladando la mano de obra de un sector a otro, en base a criterios de conveniencia nacional, tales políticas han de enjuiciarse como terriblemente autoritarias y liberticidas.

---

<sup>1236</sup>Ibíd. p. 264.

<sup>1237</sup>Ibíd. p. 265.

<sup>1238</sup>Jewkes, J.: *Juicio de la planificación*, Aguilar, México, 1950, p. 186.

“El insistir en que un hombre debe trabajar “por el bien de la comunidad” es una forma de esclavitud [...]”<sup>1239</sup>. Este es el sistema de implicaciones construido por la doctrina liberal, vivo todavía hoy.

Pero frente a todas estas admoniciones que insistían una y otra vez en la intocable beatitud de la “libertad económica”, madre al parecer de todas las libertades humanas imaginables, insistía Karl Polanyi en su reclamo de que la vida social había de volver a restituirse y a tomar el control frente a los poderes anónimos y anómicos de un sistema de mercado que a punto estuvo de determinar de manera absoluta, esto es, de fagocitar de manera omniabarcante, todos los lazos que componen la comunidad humana. “Hoy debemos afrontar la tarea fundamental de restituir la plenitud de la vida de la persona, aunque esto signifique una sociedad menos eficiente desde el punto de vista tecnológico”<sup>1240</sup>. La lógica del mercado, con sus esquemas productivistas y sus criterios maximizadores, había de ser intervenida, aunque ello supusiera quebrar la dinámica expansiva de lo tecnológico. Una nueva institucionalización de lo económico podría y debería acarrear la implantación de un nuevo cuerpo normativo en el que los criterios de eficiencia social no estuvieran ya vinculados al objetivo absoluto de la máxima ganancia, por encima de cualesquiera otros objetivos. Todo lo cual implicaba, desde luego, arrancar el control de la vida económica a los dueños privados del capital para, de algún modo, entregar dicho control a una instancia política democratizada y democratizadora.

Resulta muy pertinente, dentro del contexto polémico que aquí estamos tratando de esbozar, insistir en las tesis hayekianas. Cuando el austriaco reflexiona sobre las relaciones entre liberalismo económico y democracia, que en su dilucidación en absoluto quedan identificados, asevera de manera taxativa lo siguiente: “El liberalismo es, pues, incompatible con una democracia ilimitada [...]”<sup>1241</sup>. Tan categórica afirmación es crucial. En efecto, la democracia, aunque sea parlamentaria, garantista y constitucional, aunque respete la división de poderes y la producción de normas esté sujeta a normas, aunque cumpla todos esos requisitos, puede degenerar en tiranía y esclavitud en el preciso momento en el que se decida intervenir en la libertad económica, esto es, en el momento mismo en el que se legisle para corregir o rectificar algún resultado producido por la “espontaneidad del mercado”.

---

<sup>1239</sup>Ibíd. p. 188.

<sup>1240</sup>Polanyi, K.: “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994, p. 251.

<sup>1241</sup>Hayek, F. A.: *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2010, p. 91.

Para ilustrar lo anterior Hayek pone un ejemplo de vulneración del orden liberal a manos de la “democracia ilimitada”, como él la denomina. “Más dudosa aún es la compatibilidad de la concepción liberal de la igualdad con otra medida que sin embargo obtuvo un amplio apoyo en los círculos liberales. Se trata del impuesto progresivo sobre la renta como medio para alcanzar una redistribución de la renta a favor de las clases más pobres”<sup>1242</sup>. El hecho de que un liberalismo económico consecuente llevado hasta sus últimas consecuencias no pueda ni deba permitir ni siquiera una intervención política de corte fiscal en la distribución de la renta lleva a Hayek a recelar abiertamente de la compatibilidad de un verdadero orden liberal con la democracia. Es lo que Walter Lippmann, el también escritor liberal, denominaba “evolución enfermiza”<sup>1243</sup> de una democracia que, si era radical y jacobina, no podía constituirse en conciliación con un Estado liberal. El liberalismo económico llevado al extremo emerge aquí como una figura eminentemente demofóbica, pues un liberal consecuente quiere hacer prevalecer la libertad económica contra la regulación de cualquier forma de poder político, aunque éste sea un poder democrático y popular.

Creemos que Polanyi alberga el propósito irrenunciable de poner en cuestión y desactivar todo el armazón de las identificaciones apoloéticas que, como venimos señalando, hace coincidir de manera natural y necesaria liberalismo económico y democracia, por un lado, mientras que a su vez parece dar a entender que la esfera de la libertad de mercado y la libertad de comercio es siempre la misma cosa que el conjunto de las libertades políticas y civiles. Todas estas ecuaciones, insistimos, cuyos elementos guardan entre sí, en múltiples ocasiones, una relación tensa cuando no abiertamente conflictiva, no pueden ser asumidas por Polanyi.

En ese sentido, las reflexiones polanyianas entroncarían bien con el pensamiento posterior de Bobbio. “Un Estado liberal no es por fuerza democrático: más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en el gobierno está muy restringida, limitada a las clases pudientes. Un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal”<sup>1244</sup>. Evidentemente, los avances en la extensión del sufragio universal y los procesos de empoderamiento popular fueron cuajando y, con ello, se fueron introduciendo modulaciones, correcciones o restricciones de los ámbitos de la “libertad económica”, siendo así que, y en eso tenía razón Hayek, el avance de la

---

<sup>1242</sup>Ibíd. p. 90.

<sup>1243</sup>Lippmann, W.: *La crisis de la democracia occidental*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1956, p. 80.

<sup>1244</sup>Bobbio, N.: *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989, p. 7.

democratización social puede mermar la estabilidad y la consistencia de un Estado liberal; por ello, el contraste entre democracia y liberalismo nunca fue más agudo que en la segunda mitad del siglo XIX.

Utilizando un esquema de inspiración polanyiana podemos entender que el desarrollo de una esfera económica cada vez más independiente y autónoma implica una ausencia de control político democrático sobre todos aquellos aspectos vitales del orden social que tienen que ver con la organización del trabajo y el acceso a los bienes. “El capitalismo hizo posible la *redefinición* de la democracia, su reducción al liberalismo [...] ahora existía una esfera económica con sus propias relaciones de poder que no dependía del privilegio jurídico o político [...] La forma característica en que la democracia liberal maneja esta nueva esfera de poder no es para controlarla sino para liberarla. De hecho, el liberalismo ni siquiera la reconoce como una esfera de poder o de coerción en absoluto”<sup>1245</sup>. Si todos los aspectos vitales del orden social quedan entregados a un mecanismo mercantil autónomo, resulta entonces que la democracia entendida en un sentido liberal es compatible con las mayores dosis concebibles de expoliación y explotación. En efecto, el liberalismo entiende que el espacio del mercado es, de forma inherente, un espacio de libertad en el que los sujetos jurídicamente iguales firman contratos e intercambian libremente capacidades y trabajos. Por lo tanto, el liberalismo no puede concebir que ese espacio del mercado funciona como un mecanismo institucional en el que se dirimen y juegan los aspectos más vitales y sustantivos de la comunidad humana, esto es, como un espacio en el que aparecen relaciones de poder, desequilibrios sociales y explotación. Entender la democracia como una forma de liberar cada vez más al mecanismo del mercado en su expansión irrestricta y en su dinámica autónoma supone entender que dicha democracia apenas puede responsabilizarse de los ámbitos más decisivos y vitales del orden social y de los aspectos más acuciantes y determinantes de la vida cotidiana de la gente común. En ese sentido, la democracia liberal es una democracia mínima y de alcance limitado, toda vez que sus prerrogativas y responsabilidades apenas pueden intervenir en el juego de esa esfera económica cada vez más autónoma.

De lo cual hemos de deducir que un Estado mínimo que sólo conserva funciones de administración punitiva (policial, militar y penal) mientras “deja hacer” a los dueños del capital, y en el que sólo votan las clases pudientes y los propietarios a través de un

---

<sup>1245</sup>Wood, E. M.: *Democracia contra capitalismo*, Siglo Veintiuno, México, 2000, p. 272.

sufragio censitario, puede cumplir las condiciones de un orden social escasamente democrático y en el que reina sin embargo la libertad irrestricta de industria y de comercio; pero esa libertad económica, decimos, puede estar decretada desde un Estado que a la par que liberal en lo económico es anti-democrático en lo político. Dentro de esta disputa, resultaba muy interesante seguir la discusión que mantuvo Croce con el economista liberal Einaudi, polémica en la que éste último mantenía la tesis de que liberalismo ético-político y liberalismo económico son indisolubles e indistinguibles, mientras que Croce argüía que la libertad moral y democrática podría realizarse a partir de las más diversas disposiciones económicas, las cuales no tenían por qué asumir ni mucho menos el formato del libre mercado irrestricto<sup>1246</sup>.

En este contexto, resulta muy pertinente e ilustrativo referirnos a unas palabras que podemos leer en las primeras páginas de uno de los manuales de ciencia económica más utilizados, reeditados y traducidos de la historia. Nos referimos al archiconocido *Curso de economía moderna* del profesor estadounidense Paul A. Samuelson, publicado por primera vez en 1945. En esas primeras páginas introductorias se nos habla del “sistema de mercado competitivo” como de un orden económico que, como ya dijera Hayek en un afamado artículo titulado “El uso del conocimiento en la sociedad”, también publicado en 1945, ha de concebirse como un gigantesco y complejo mecanismo de coordinación inconsciente de la información por el que circulan miríadas de decisiones individuales tomadas por millones de agentes económicos dispersos, sin que medie jamás un plan de ordenación consciente.

Hayek, en efecto, concebía que el mercado formador de precios funcionaba como una estructura informacional de conocimientos fragmentados y dispersos, y así es como debía concebirse. Ninguna mente u órgano laplaciano podía procesar de manera consciente, omnicomprendiva e integradora toda la información dispersa en el mercado. “El conjunto actúa como un mercado, no porque uno de los miembros supervise todo el campo, sino porque sus limitados campos individuales de visión se superponen suficientemente y de forma que, a través de muchos intermediarios, la información relevante es transmitida a todos. El mero hecho de que haya un solo precio para cualquier mercancía [...] lleva a la solución a la que (es conceptualmente posible) podría haber llegado una única mente que poseyera toda la información que se encuentra, de hecho, dispersa entre todas las personas implicadas en el proceso”<sup>1247</sup>.

---

<sup>1246</sup>Croce, B.; Einaudi, L.: *Liberismo e liberalismo*, Riccardo Ricciardi, Napoli, 1988.

<sup>1247</sup>Hayek, F. A.: “El uso del conocimiento en la sociedad”, *Reis*, nº 80, año 1997, pp.215-226, p. 222.

Pero dicha mente conceptualmente pensable es efectivamente inexistente, pues el conocimiento humano es siempre indefectiblemente circunscrito, limitado y fragmentario, por lo cual el orden económico más útil a la hora de distribuir toda la información relevante de la manera más extensa y eficaz es el que resulta de la espontaneidad de los millones de actores cuyo comportamiento individual se guía únicamente a través de la señal de los precios que las mercancías van adquiriendo a cada momento.

Samuelson, en la mencionada obra, va presentando introductoriamente la noción técnica de “competencia perfecta”, la formación de los precios y el sistema del equilibrio general. Toda organización económica ha de resolver, de un modo o de otro, tres problemas económicos universales: qué tipo de bienes y servicios se han de producir y en qué cantidades; cómo se han de emplear los recursos disponibles para producirlos; y para quién se producirán dichos bienes, esto es, cómo se distribuirá lo producido. En ese sentido, y dentro de los postulados del sistema general de equilibrio y de formación de precios a través de la libre concurrencia de los agentes económicos que participan en el sistema de competencia perfecta, la decisión de el *qué*, el *cuánto*, el *cómo* y el *para quién* se produce es explicado por el profesor Samuelson de la siguiente manera: “Una especie de votación, *en dinero*, de los consumidores decide qué cosas han de producirse, y no en los colegios electorales y cada dos años, sino diariamente, en cada decisión de comprar una cosa y no la otra [...] La competencia entre los distintos productores decide el cómo han de producirse esas cosas, ya que el método que resulte más barato, tanto por su coste como por su rendimiento, desbancará al procedimiento más caro, con la consecuencia de que el único camino abierto a los fabricantes para hacer frente a los precios de la competencia y para aumentar sus beneficios será reducir los costes al mínimo, adoptando con tal fin los métodos más eficaces [...] ¿Quién ordena estas sensatas decisiones respecto al cómo [producir]? ¿Es el Congreso? ¿La cámara de los Diputados? ¿La ONU? Naturalmente, no. Es el sistema de precios que actúa como mecanismo de señales para la colectividad. Cual un amo que administra a su burro palos y zanahorias para hacerle avanzar, el sistema de precios reparte beneficios y pérdidas para lograr la respuesta al qué, al cómo y al para quién”<sup>1248</sup>. Semejante texto es muy interesante por dos aspectos. En primer lugar, resulta muy significativo la mención que Samuelson realiza de las instituciones democráticas de un Estado de Derecho sujeto a

---

<sup>1248</sup>Samuelson, P. A.: *Curso de economía moderna*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 51.

un orden constitucional, a saber, el sistema electoral, el Congreso y las cámaras de representación, para a renglón seguido indicar que semejantes instancias, en un sistema económico de libre competencia, nada tienen que decidir acerca de los asuntos económicos que rigen en una colectividad, pues el automatismo del orden espontáneo del mercado se ejerce más allá del radio acción de todo parlamento democrático. Lo expresaba Mises con meridiana transparencia: “El mercado es una democracia donde cada centavo da un derecho a votar y donde se vota todos los días”<sup>1249</sup>.

Otro elemento a destacar, por lo tanto, es el de la emancipación de lo económico con respecto a todo marco moral o normativo. Sólo una página después, y recordemos que este es uno de los manuales de ciencia económica más impresos y editados del mundo, Samuelson añade en un epígrafe titulado “Aspectos éticos de la distribución de la renta”, que si la descripción anterior del equilibrio general del sistema de formación de precios y libre competencia funcionase tal y como se describe en dicho modelo, el resultado en el mundo real podría dar lugar a determinados aspectos discutibles éticamente pero que, desde un punto de vista *meramente tecno-económico*, habrían de ser punto menos que irreprochables. “En primer lugar, los bienes van hacia donde se dispone de mayor número de votos (es decir, de dólares) con lo que el perro de John D. Rockefeller puede recibir la leche que un niño pobre necesita para evitar su raquitismo ¿Por qué ocurre esto? ¿Por qué la oferta y la demanda no funcionan adecuadamente? Puede que funcionen mal desde el punto de vista ético, pero no desde el punto de vista del mecanismo del mercado. Funcionalmente, los mercados hacen precisamente lo que se les pide, que es entregar los bienes a quién más paga por ellos, a quien tiene más votos en dinero. Tanto los defensores como los críticos del sistema de precios han de reconocer este hecho”<sup>1250</sup>. Desde luego, Polanyi se refería a este absolutismo del mercado emancipado cuando indicaba que era imprescindible encontrar nuevas formas de democracia industrial, esto es, nuevas formas de integrar lo económico dentro de un orden social en el que lo político y lo moral enderezasen y enmendasen el curso de lo económico más allá de los meros resultados arrojados por el automatismo mercantil.

El mismo Hayek todavía aseveraba en 1976 que sólo podían considerarse justos los resultados de los procesos del mercado imperturbado. “En la sociedad moderna, el más inmediato efecto del intento de realizar la «justicia social» es impedir que el inversor se beneficie de los frutos de su esfuerzo capitalizador. Se trata, evidentemente, de la

---

<sup>1249</sup>Mises, L.: *Gobierno omnipotente*, Unión Editorial, Madrid, 2002, p. 84.

<sup>1250</sup>Samuelson, P. A.: *Curso de economía moderna*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 52.



aplicación de un principio intrínsecamente incompatible con un mundo civilizado, dado que éste debe precisamente su alta tasa de productividad al hecho de que los ingresos individuales se encuentren muy irregularmente distribuidos; porque sólo así logra el mercado orientar los recursos productivos hacia aquellos menesteres que garantizan la obtención del máximo producto global”<sup>1251</sup>. Pretender establecer una distribución de rentas ajena al funcionamiento mismo del mercado en nombre de una supuesta justicia social asentada en otros criterios distintos a los producidos por dicho mecanismo supone un atavismo gregario que dificulta el despliegue mismo de la civilización; este es el contundente corolario hayekeano.

El liberal Harold B. Acton, en *The Moral of Markets*, advertía que en un mercado competitivo la distribución de ingresos, rentas y oportunidades es un efecto que no puede ser evaluado desde ninguna norma extrínseca de justicia distributiva. “Nadie ha decretado que así tiene que suceder: son consecuencias no planificadas de la historia [...] La riqueza es el resultado de toda suerte de negociaciones particulares, aquiescencias, resistencias, expectativas y casualidades [...] Lo que se obtiene por esta vía, ¿es justo o injusto? Creo que, tal como de ordinario se plantea, la cuestión es confusa [...] ¿Qué significa que un sistema de relaciones sociales y económicas es injusto? Que si alguien tiene que hacer deliberadamente la distribución, no se atiene a lo establecido. Pero lo que simplemente sucede no puede ser justo o injusto. No es injusto que un hombre bueno muera en accidente y que un hombre malo viva felizmente mucho tiempo”<sup>1252</sup>. Lo importante aquí, y Acton no puede entenderlo desde sus presupuestos teóricos, es que “lo que simplemente sucede” dentro de un orden liberal organizado institucionalmente por sistemas de mercado es en realidad una configuración histórica de relaciones asimétricas de poder, hasta el punto que bien puede decirse que la distribución desigual de lo económico llega a conferir a unos el poder y la fuerza para someter y pulverizar a los otros<sup>1253</sup>.

Pero esto nos retrotrae al periodo de entreguerras. Por aquel entonces, entre 1924 y 1933, Karl Polanyi trabajó como articulista en *Der Oesterreichische Volkswirt*, una revista de actualidad económica, como ya mencionamos en otro lugar. Fue en estos años cuando inició su crítica de la escuela económica austriaca liberal y comenzó a interesarse por el fabianismo y por el socialismo cristiano. Durante este periodo

---

<sup>1251</sup> Hayek, F. A.: *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 2005, p. 48.

<sup>1252</sup> Acton, H. B.: *La moral del mercado*, Unión Editorial, Madrid, 2002, p. 101.

<sup>1253</sup> Hobson, J. A.: *Wealth and Life*, London, Macmillan, 1929.

organizó en su casa un seminario privado en torno al modelo de economía socialista democrática, y allí Karl Polanyi defendía una economía parcialmente colectivizada pero no centralizada, organizada a través de instituciones municipales. El objetivo de su propuesta era evitar que las decisiones económicas se tomaran desde una base puramente técnica y productivista. De estas reuniones surgió su polémica con Ludwig von Mises, que en 1920 había negado la posibilidad del cálculo económico racional en un sistema socialista, en su famoso artículo «*Die Wirtschaftsrechnung im Sozialistischen Gemeinwesen*».

El economista polaco Oskar Lange, uno de los principales ponentes en esta polémica, aseguraba por el contrario que el cálculo económico socialista era perfectamente viable. “Nuestro estudio sobre la determinación de los precios de equilibrio en una economía socialista ha demostrado que el proceso de determinación del precio es completamente análogo al que tiene lugar en un mercado competitivo. El Departamento de Planificación Central realiza la función del mercado. Es él quien establece las reglas para combinar los factores de producción y elegir la escala de producción de una planta, para determinar la producción de una industria, para la asignación de recursos y para el uso paramétrico de los precios en la contabilidad. Por último, fija los precios de modo que se equilibre la cantidad demandada y ofrecida por cada mercancía. De ahí que la sustitución de las funciones del mercado por la planificación es perfectamente posible y viable”<sup>1254</sup>. En la perspectiva de este “socialismo de mercado”, la ausencia de un mercado libre de bienes de capital no imposibilitaría, en principio, la asignación racional de los recursos productivos. Pero, en cualquier caso, Polanyi también recelaría de esa burocratización altamente centralizada que se deja entrever en el modelo de Lange.

La polémica con los liberales austriacos se mostraba explícitamente en 1922, cuando Polanyi presentó su trabajo sobre la “contabilidad socialista”, precisamente en un momento en el que los economistas liberales estaban intentando demostrar la imposibilidad teórica de la organización económica socialista y la imposibilidad fáctica de su contabilidad<sup>1255</sup>. En este trabajo Polanyi había ensayado un tipo de socialismo en el que los medios de producción pasan a manos de un órgano de planificación central pero en el que la disposición de los distintos bienes de consumo se asigna a las

---

<sup>1254</sup>Lange, O.; Taylor, F. M.: *Sobre la teoría económica del socialismo*, Ariel, Barcelona, 1970, p. 87.

<sup>1255</sup>Una referencia interesante para contextualizar esta polémica en torno al problema del “cálculo económico” es la obra de Jesús Huerta de Soto *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Madrid, Unión Editorial, 2005.

diferentes asociaciones gremiales<sup>1256</sup>. En el mencionado artículo, Polanyi nos habla de dos conceptos de productividad; uno reductivamente técnico, que se computa a través de la obtención de la mayor cantidad posible de mercancías a través del mínimo gasto de recursos, y otra productividad social que se evalúa a través de los criterios de garantía de la mayor utilidad pública del producto transformado a través del trabajo. El punto de vista de la utilidad comunitaria y la producción social de lo común ha de quedar antepuesto, en múltiples ocasiones, a la mera utilidad subjetiva maximizadora, que preside de manera absoluta los análisis de los austriacos liberales<sup>1257</sup>.

Polanyi, al final de *La gran transformación*, cuando hablaba del hundimiento de la sociedad de mercado, explicaba cómo gradualmente se habían ido sacando fuera de la esfera del mercado competitivo diversas áreas de lo social. Incluso las tres “mercancías ficticias” habían ido sustrayéndose parcialmente a las determinaciones del sistema de mercado, con diferentes matices y a diferentes ritmos. Por supuesto, dicho fenómeno podía adquirir formas democráticas o muy autoritarias, como hemos visto anteriormente, pero en cualquier caso se estaba produciendo. “Desde el punto de vista de la realidad humana, lo que se restaura con la destrucción de la ficción de las mercancías se encuentra en todas las direcciones del abanico social. En efecto, la desintegración de una economía de mercado uniforme está creando ya diversas sociedades nuevas. De igual modo, la desaparición de la sociedad de mercado no significa en modo alguno la ausencia de los mercados. Éstos continúan asegurando en diversas formas la libertad del consumidor, indicando el desplazamiento de la demanda, influyendo sobre el ingreso de los productores y sirviendo como un instrumento de la contabilidad, mientras termina por completo su función como un órgano de la autorregulación económica”<sup>1258</sup>. Polanyi viene a decir que en un mundo “post-sistema de mercado” pueden subsistir diversas formas de comercio y mercado; la esencial diferencia estriba en que en dicho mundo no habría un sistema de mercado omniabarcante y vertebrador de la totalidad social. Rescatar los resortes sociales esenciales para la comunidad humana de la determinación del libre mercado no equivale a eliminar por completo toda práctica mercantil.

---

<sup>1256</sup>Polanyi, K.: “Sozialistische Rechnungslegung”, 1922, N° 49, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, pp. 377- 420.

<sup>1257</sup>Becchio, G.: “Polanyi e la visione austriaca del mercato”, Working Paper Series, N° 03/2002, Università di Torino.

<sup>1258</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 312.

En el período vienes Polanyi también estuvo en contacto, sin duda, con los austromarxistas, corriente en la que resaltaban figuras como Adler o Bauer, convencido de que la democracia había de extenderse a todos los aspectos de la vida social, incluidos las funciones económicas<sup>1259</sup>. Marguerite Mendell, profesora en el *Karl Polanyi Institute of Political Economy* en la Concordia University de Montréal, conoce bien todos esos textos de Polanyi en los que éste no deja de pensar en la posibilidad y en la necesidad de alguna suerte de democratización socialista de la vida económica. “Los escritos de Karl Polanyi sobre la democracia económica, su propuesta de una democracia funcional (socialismo funcional), influida por el socialismo de asociaciones (“guild socialism”) de G. D. G Cole, los escritos de Robert Owen, y especialmente los de Otto Bauer, así como de la experiencia de la “Viena Roja (1917-34) y también sus escritos sobre la educación, contribuyen a una conceptualización de los procesos contemporáneos de institucionalización, en particular de lo que llamé *procesos instituidos de democratización económica* [...] Polanyi ofrece un marco –aunque incompleto– que nos permite explorar cómo pensaba que podría darse una transformación hacia una democracia funcional. Las semillas estaban allí. Viena había construido un socialismo municipal que era participativo, inclusivo y democrático. En respuesta a Ludwig von Mises, que insistía en decir que una economía socialista era imposible, Polanyi sostenía que un modelo de socialismo democrático asociativo era factible”<sup>1260</sup>. Embarcado quizás en una concepción no centralizada y no dogmática de economía socializada apostaba por una suerte de socialismo gremial de perfil municipal y cooperativo que escapase, como ya apuntábamos más arriba, a las decisiones puramente técnicas basadas en criterios netamente productivistas, economicistas y carentes de participación democrática.

Michael Polanyi, que mantenía unas tesis bastante divergentes con respecto a su hermano Karl, se situaba en la órbita de los liberales vieneses, a la sombra del maestro Mises. “En mi opinión, la planificación central de la producción –entendida en sentido riguroso, no histórico– es estrictamente imposible”<sup>1261</sup>. Aplicando análogamente el concepto de “autocoordinación” y “policentrismo” al campo económico y al campo intelectual-científico, Michael Polanyi considera que no es posible obtener de manera

---

<sup>1259</sup>Cangiani, M.: “Karl Polanyi: breve biografia intellettuale”, en *Ritornare a Polanyi: per una critica all'economicismo?*, Laville, J. L.; La Rosa, M, 2008.

<sup>1260</sup>Mendell, M.: “Karl Polanyi sobre el proceso instituido de democratización económica y el aprendizaje societal”, *Pekea Newsletter*, N° 14, Abril-Junio, 2008.

<sup>1261</sup>Polanyi, M.: *La lógica de la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2009, p. 129.

deliberada y a través de una “entidad corporativa” los óptimos resultados que las múltiples y complejas adaptaciones mutuas producen de manera espontánea. “En esas circunstancias, sería extraño encontrar una propuesta seria para reemplazar las funciones de un gran sistema de autoadaptación por las órdenes de una autoridad centralizada. Sin embargo, la falacia de la planificación centralizada es una constante en el pensamiento contemporáneo, en particular, en relación con la producción industrial. Existe la creencia predominante de que los controles físicos directos, aplicados a conciencia de manera centralizada, en general, son capaces de reemplazar las adaptaciones que se extienden de manera automática a lo largo de una red de relaciones de mercado. Esa creencia es la base del movimiento socialista e incluso aquellos que se oponen al socialismo la comparten, aunque en formas más atenuadas. Por ejemplo, los defensores estrictos del libre comercio, que advierten con urgencia acerca de los peligros de la esclavización a partir de la planificación económica, dan a entender de ese modo (por lo general, si desearlo) que la planificación central es factible, aunque se realice a expensas de la libertad”<sup>1262</sup>. Desde luego, y desde tales presupuestos, a Michael Polanyi las apelaciones de su hermano Karl a una supuesta “democracia industrial” le tenían que parecer un monumental despropósito teórico y moral.

Pero una lectura republicana de la propuesta polanyiana hará hincapié en una libertad sustantiva que no se limite a un vacío “dejar hacer”, y menos aún cuando ese “dejar hacer” equivale a poner el destino del orden social en manos de unas dinámicas de acumulación y desposesión generadoras de anomia y descomposición social. “Esto debe hacerse regulando e interviniendo políticamente las instituciones y el sistema de mercado con el fin de eliminar las posibilidades de que determinados agentes puedan (por su capacidad económica y acumulativa) determinar el funcionamiento u ordenación de la política y, por extensión, de la misma sociedad. Es pues la necesidad de interferencias no arbitrarias lo que reclama Polanyi, ya que, como él mismo identificara, son los procesos de desposesión populares por parte de la dinámica inherente al sistema mercantil los que atentan directamente contra este tipo de libertad. De esta manera se vuelve necesario diseñar y consolidar un conjunto de instituciones básicas que supediten estas dinámicas «autodestructivas y acumulativas» en favor de la subsistencia humana, por el desarrollo de sus capacidades naturales y, en definitiva, para la extensión de la

---

<sup>1262</sup>Ibíd. p. 140.

libertad social”<sup>1263</sup>. Una democracia industrial, o una institucionalidad económica más democratizada, implica que ciertas libertades materiales y sustantivas de las mayorías sociales sólo pueden lograrse y protegerse interviniendo algunas libertades económicas, y esto es precisamente lo que los doctrinarios del liberalismo económico no podían asumir<sup>1264</sup>.

La propuesta polanyiana entenderá que la llamada “libertad económica” puede implicar, en su autónomo desenvolvimiento, una dominación brutal de unos poderes privados sobre la mayoría social y sobre la vida de las gentes comunes. Bien es cierto que la dominación ejercida por el capital sobre los seres humanos no es necesariamente directa, física, punitiva. El poder del capital no es esencialmente éste, aunque se sirva de leyes marciales y represión policial en multitud de coyunturas históricas. “Imaginando incluso que todo el capital estuviera dirigido por un solo capitalista, la decisión de no querer vender sus artículos o de no querer comprar fuerza de trabajo es distinta de la decisión del rey que encierra a sus oponentes en una mazmorra para dejarlos morir de hambre, porque el capitalista no tiene derecho legal de prohibir a sus víctimas que se muevan por donde quieran [...] Así, la dominación del comerciante, por ejemplo, reside en su derecho legal a no vender a los que ni se avengan a sus precios –un derecho que puede implicar grandes privaciones sociales, como en el caso de una hambruna, pero esto está sin embargo enteramente libre de coerción personal directa [...]”<sup>1265</sup>. El poder del capitalista industrial, de igual modo, está asistido por un presunto derecho (que apela a su “libertad de mercado y comercio”) a no ofrecer o comprar empleo a quienes no se avengan a acatar el precio por él establecido. Pero este derecho del empleador, así planteado, es el derecho de los hombres empleables a elegir “libremente” entre la miseria y la esclavitud; en efecto, en un mercado libre de mano de obra nadie *obliga* a no aceptar un empleo misérrimo que a duras penas sirve para sustentarse, y se es *libre* para rechazarlo. Bien es verdad que esa presunta libertad es muy poca cosa cuando lo que está en juego es la propia subsistencia vital, que sólo puede obtenerse al precio de alquilar la propia capacidad de trabajar.

Pero, sin duda, otro derecho que pudiera intervenir en el terreno que acabamos de describir, y que precisamente pretendiera limitar esa “libertad” del industrial para fijar a su antojo el precio del trabajo, no dejaría por ello de ser derecho, sólo que en esta

---

<sup>1263</sup> Laín Escandell, B.: “¿Un Karl Polanyi republicano?”, *Otra economía. Revista Latinoamericana de economía social y solidaria*, Vol.6, n.11, Julio-Diciembre 2012, p. 114.

<sup>1264</sup> Raventós, D.: *Las condiciones materiales de la libertad*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.

<sup>1265</sup> Heilbroner, R. L.: *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Península, Barcelona, 1990, p. 32.

ocasión sus prerrogativas se encaminarían a una democratización de la vida industrial y de la vida laboral. Sería no ya un derecho entendido como mera “no interferencia” sino, todo lo contrario, un derecho positivo y material generado desde la instancia política y a través de la intervención institucional. Porque, en definitiva, un mercado de trabajo enteramente liberado implica un despotismo absoluto por parte del comprador de fuerza de trabajo, ya que el vendedor de esa peculiar mercancía dependerá para su subsistencia vital de la voluntad arbitraria de otro, que es como entendían los clásicos la esclavitud. Un mercado de fuerza laboral absolutamente liberado en el despliegue automático de la irrestricta compraventa es, sencillamente, incompatible con la libertad material de las mayorías sociales y trabajadoras. Por lo tanto, la pura libertad económica, en un contexto de economía de mercado desarrollada, puede derivar en un menoscabo absoluto de las condiciones sociales materiales imprescindibles para que la gente común pueda acceder siquiera a una libertad civil digna de tal nombre<sup>1266</sup>.

En ese sentido, Polanyi parece bastante explícito, como puede verse en el último capítulo de su principal obra, que lleva por título “La libertad en una sociedad compleja”. Allí arremete contra un concepto reducido y negativo de la libertad, alimentado por la tradición del liberalismo económico. “No bastará una mera declaración de derechos: se requieren instituciones que hagan efectivos los derechos. El *habeas corpus* no será necesariamente el último dispositivo constitucional para amparar la libertad personal bajo la ley. Deberán añadirse a la Declaración de derechos otros derechos del ciudadano no reconocidos hasta ahora. Tales derechos deberán hacerse prevalecer contra todas las autoridades, ya sean estatales, municipales o profesionales. La lista debiera ser encabezada por el derecho del individuo a un empleo bajo condiciones aprobadas, independientemente de sus opiniones políticas o religiosas, de su color o su raza”<sup>1267</sup>. Aquí Polanyi evoca una institucionalidad que ha de hacer prevalecer algunos derechos por encima de la libertad de comercio, siendo así que algunos de aquellos derechos sociales más esenciales tienen que ver, por ejemplo, con la mercancía “fuerza de trabajo”; en efecto, la garantía de unas condiciones laborales dignas y humanas habrá de producirse a expensas de la libre determinación del precio mercantil del trabajo. Democratizar la vida industrial y dignificar la vida laboral implica, en ese sentido, violentar (regular, modular, reglamentar) la libertad del

---

<sup>1266</sup>Laín Escandell, B.: “Karl Polanyi, republicanism democrático y los fundamentos materiales de la libertad”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 7, 2014, pp. 112-132.

<sup>1267</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 316.

mercado. Es decir, para promover y proteger la libertad material de las mayorías sociales es preciso, no cabe duda, desvirtuar la libertad económica, interviniéndola o incluso subvirtiéndola si fuera preciso. Franz Neumann, un autor que siempre ocupó un lugar periférico en el conocimiento e interpretación de la Escuela de Frankfurt, sostenía rigurosamente que el liberalismo económico era compatible con diversas formas de teoría y práctica política, incluidas las del absolutismo (piensa en Hobbes) y el autoritarismo (piensa en Pareto). “Liberalismo económico y liberalismo político no son gemelos”<sup>1268</sup>.

Karl Mannheim, compatriota y amigo de Polanyi, también incidió en ese fracaso de la civilización del *laissez-faire* que dio lugar a la apertura de una transición encaminada a una nueva era dominada por distintas formas de planificación, y comprendía que ésta podía adquirir formulaciones autoritarias y dictatoriales, ciertamente, pero insistía en no renunciar por principio a una planificación de tipo democrático. Era viable y posible una “planificación para la libertad”<sup>1269</sup>, un sintagma que para la tradición del liberalismo económico no podía sino constituir un oxímoron. “Otra aclaración necesaria es la de que la planificación no necesita apoyarse en la dictadura. La coordinación y la planificación pueden realizarse sobre la base del consejo democrático. Nada hay que pueda impedir al aparato parlamentario llevar a cabo el control necesario de una sociedad planificada”<sup>1270</sup>. En ese sentido, y tras los grandes procesos de descomposición social provocados por un sistema que se quiso de libre mercado, entiende Mannheim que la libertad no puede ser identificada con un simple “no-interferir”, toda vez que la regulación positiva y la planificación democrática de múltiples factores de la vida socioeconómica resultan imprescindibles para abrir espacios de libertad auténtica<sup>1271</sup>. Una planificación, dice, que mantenga un respeto profundo a los valores de la libertad personal, que entienda arraigados en la secular tradición cristiana, y que no se identifica en absoluto con la reglamentación total de la vida ejercida por los regímenes comunista y fascista<sup>1272</sup>.

Muy lejos de Polanyi queda la identificación automática de libertad y economía de mercado; de hecho, no puede ser más explícito a la hora de deshacer esa evidencia

---

<sup>1268</sup>Neumann, F.: [1951] “Economía y política en el siglo XX”, en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1968, p. 241.

<sup>1269</sup>Mannheim, K.: [1943] *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1966, p. 15.

<sup>1270</sup>Ibíd.

<sup>1271</sup>Ibíd. p. 144.

<sup>1272</sup>Ibíd. p. 195.



construida y naturalizada por la tradición liberal. “El eclipse de la economía de mercado puede convertirse en el inicio de una era de libertad sin precedente. La libertad jurídica y la libertad efectiva pueden hacerse más amplias y generales que nunca; la regulación y el control pueden generar la libertad, no sólo para unos cuantos, sino para todos [...] Pero encontramos el camino bloqueado por un obstáculo moral. La planeación y el control están siendo atacados como una negativa de la libertad. Se declara que la libre empresa y la propiedad privada son elementos esenciales de la libertad. Se dice que ninguna sociedad podrá llamarse libre si está construida sobre otras bases. Se denuncia como una falta de libertad a la libertad creada por la regulación; se denuncia la justicia, la libertad y el bienestar que ella ofrece como un camuflaje de la esclavitud [...] Con el liberal, la idea de la libertad degenera así en una mera defensa de la libre empresa [...] Esto significa la plenitud de la libertad para aquellos cuyo ingreso, ocio y seguridad no necesitan ser incrementados, y una mera migaja de libertad para el pueblo, que en vano tratará de usar sus derechos democráticos para protegerse contra el poder de los propietarios”<sup>1273</sup>. Polanyi tiene muy claro que las condiciones de la libertad pueden emerger allí donde una institucionalidad regula e interviene en el proceso económico, esto es, allí donde una economía en sentido substantivo es organizada con arreglo a criterios democráticos y participativos, destruyendo la tiranía del sistema de mercado y no acatando como inexorable e inmodificable la legalidad económica de dicho sistema. Impedir, con el derecho y la norma, y con la regulación política democrática, que el libre mercado determine jornadas laborales de doce o catorce horas, impedir esto, implica generar libertad material desde la institucionalidad; una labor, por lo demás, que no deber ser sólo negativa, esto es, no debe únicamente corregir o desbaratar los efectos sociales perversos del sistema de mercado sino que, además, ha de empeñarse en una labor positiva y constructiva que tenga como objetivo organizar una vida económica regida por unos criterios y unos objetivos completamente ajenos a los criterios y objetivos que presiden una economía de libre mercado.

Esta “democracia industrial”, en suma, habrá de visibilizar la fementida identificación liberal de libertad (de toda libertad) con la libertad económica de los dueños del capital. “Bajo la empresa privada la opinión pública puede perder todo el sentido de la tolerancia y la libertad [...]”<sup>1274</sup>, dice Polanyi, mientras que por otro lado “los métodos

---

<sup>1273</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 317.

<sup>1274</sup>Polanyi, K.: “La historia económica y el problema de la libertad”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014, p. 346.

policiales pueden ser aplicables en cualquier Estado policial, con una economía de *laissez faire* o no”<sup>1275</sup>. No debe confundirse, por lo tanto, la mera libertad de empresa con la libertad personal. Es más, los análisis históricos polanyianos muestran que la economía de libre mercado hubo de precisar, en el pasado para su emergencia y en el presente para su supervivencia y reproducción, fuertes dosis de intervención gubernamental y poder policial. Y, de la misma manera, tal vez sea imprescindible y perentorio ponerle límite y control a la economía de libre empresa privada para que la gente común pueda obtener determinadas libertades fundamentales, pues éstas últimas no emanan naturalmente de la economía de libre mercado.

Hay algunos textos que, ciertamente, apoyan una lectura republicana de la obra polanyiana. En un trabajo de 1934 que lleva por título *Fascism and Marxian Terminology* Polanyi arremete contra esa concepción que entiende la democracia nada más que como un epifenómeno burgués destinado a encubrir y mistificar la dominación de clase. Pero parece, y esto es muy importante, que Polanyi tiene claro que tal concepción es manejada por los vulgarizadores de la escolástica marxista, y no por el propio Marx. “En la sociología seudomarxista, la democracia se define como la superestructura política apropiada del capitalismo. Conforme a esta definición, el sufragio universal y las instituciones representativas en las que se basa son los corolarios del sistema económico capitalista. Los gobiernos democráticos, afirman los marxistas de viejo estilo, son entonces nada más que el consejo ejecutivo de los capitalistas en cuanto clase social. Es evidente que usar el término «democracia» de esta manera significa otro escollo para comprender el fenómeno del fascismo”<sup>1276</sup>. Resulta decisivo comprender, nos dice Polanyi, que si la democracia hubiera sido solamente eso, a saber, nada más que la perfecta superestructura del sistema capitalista, si tal tesis fuese correcta, el fenómeno del fascismo quedaría enteramente inexplicado. Pero, en realidad, los dueños del capital tenían un miedo atroz a las demandas democráticas de los sectores populares y las clases trabajadoras, toda vez que la democracia era el sistema político que podría eventualmente permitir que dichos sectores y dichas clases tomaran el poder para cortocircuitar los procesos de acumulación y valorización del capital, implantando derechos laborales y sociales o estableciendo mecanismos políticos de control público sobre la industria.

---

<sup>1275</sup> *Ibíd.*

<sup>1276</sup> Polanyi, K.: “El fascismo y la terminología marxista”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 232.

En efecto, es la tesis diametralmente opuesta la que nos permite convertir en inteligible el fenómeno histórico del fascismo. “Por la sencilla razón de que el fascismo no es sino el resultado de la mutua incompatibilidad entre la democracia y el capitalismo en nuestros tiempos [...] Si la democracia fuese verdaderamente la superestructura política apropiada para el capitalismo, nunca hubiera existido el fascismo [...] en una sociedad plenamente desarrollada es inevitable que aparezca un estancamiento funcional entre la política y la economía; la democracia pasa a ser un instrumento utilizado por la clase obrera para influir o ejercer presión, en tanto el capitalismo sigue siendo lo que era: el ámbito de la producción administrado bajo la exclusiva responsabilidad de los capitalistas. Esta incompatibilidad no consiste sólo en el hecho de que rijan principios opuestos en una y otra esfera. Las contradicciones ideológicas nunca tienen demasiada importancia, a menos que afecten una parte vital de la realidad social misma. Pero es precisamente la realidad social la que se encuentra afectada en grado sumo por esta contradicción. La gran mayoría de la población, dominada en el ámbito económico por los propietarios, se ha convertido ahora, real o potencialmente, en el factor decisivo de la política. Mas la clase constituida por los empleados sólo puede defenderse de los nefastos efectos producidos por las vicisitudes de la industria en su vida personal interfiriendo políticamente en todas las leyes automáticas que gobiernan los mercados capitalistas”<sup>1277</sup>. Parece evidente que Polanyi subraya una tensión conflictiva ineludible entre democracia y sistema de mercado autorregulado. En efecto, cuando éste último amplía irrestrictamente su extensión se producen fenómenos parejos de desdemocratización e, inversamente, cuando las clases populares y trabajadoras hacen valer su capacidad de controlar y determinar el poder político se establecen cortapisas institucionales y legislativas al libre despliegue del sistema de libre mercado<sup>1278</sup>. Y ha de notarse que Polanyi entendía que el “virus antidemocrático”, lejos de ser una pura novedad del fascismo de los años treinta, se había desarrollado de una manera más o menos latente al compás mismo de la sociedad industrial, en todas las fases de desarrollo de ésta<sup>1279</sup>. Esa pugna entre la institucionalidad democrática y la economía de mercado había atravesado diversas etapas, desde la época de los economistas clásicos,

---

<sup>1277</sup>Ibíd.

<sup>1278</sup>De Castro, C.: “El péndulo de Polanyi: de la desdemocratización a la resistencia social”, *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, N° 31, 2012.

<sup>1279</sup>Polanyi, K.: “Der faschistische Virus”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005, p. 278.

pasando por los grandes teóricos vieneses y llegando incluso, tras la muerte de Karl Polanyi, a la gran contrarrevolución neoliberal de los años setenta del siglo XX<sup>1280</sup>.

En este punto Polanyi habla de una suerte de “perversión de las funciones”, en el sentido de que los dueños del capital y de la gran industria intentan revertir, desnaturalizar o directamente inutilizar todos los mecanismos democráticos de intervención política en la economía; mientras que, por el contrario, los desposeídos intentan utilizar el poder político democrático para intervenir, regular o reglamentar los automatismos de la vida económica. “La interferencia política en la economía y la interferencia económica en la política se han convertido en la norma. Los propietarios intentan debilitar, desacreditar y desorganizar el aparato político de la democracia por todos los medios a su disposición, sin tomar mínimamente en cuenta los gravísimos peligros que amenazan a la comunidad en su conjunto cuando se paralizan las funciones reguladoras y legislativas de la democracia. El Parlamento, consciente o inconscientemente, debilita, desacredita y desorganiza la maquinaria económica del capitalismo cuando trata de impedir que su mecanismo autorregulador reinicie el ciclo de producción a costa del sacrificio de incontables vidas humanas”<sup>1281</sup>. Polanyi, muy republicanamente, entiende que existe una radical incompatibilidad de fondo entre la economía capitalista y una democracia política potente.

### **12.7 Breve nota sobre lo que Polanyi no llegó a ver: el virulento resurgir de la “mentalidad de mercado”**

David Harvey esbozaba en un estudio imprescindible las líneas maestras de esa nueva contraofensiva liberal, cuyo movimiento empieza en la década de 1970, y que ha dado lugar a un nuevo resurgimiento de la tiranía de los mercados, precisamente tal y como esta tiranía fue caracterizada décadas atrás por Karl Polanyi. “[...] el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. Posee penetrantes efectos en los modos de pensamiento, hasta el punto de que ha llegado a incorporarse a la forma natural en que muchos de nosotros interpretamos, vivimos y entendemos el mundo”<sup>1282</sup>.

---

<sup>1280</sup> Valderrama, P.: “Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana”, *Pléyade*, 11, Enero-Junio 2013, pp. 13-36.

<sup>1281</sup> Polanyi, K.: “El fascismo y la terminología marxista”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 233.

<sup>1282</sup> Harvey, D.: *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007, p.7.

No podemos sino pensar, al escuchar estas palabras de Harvey, en aquella “mentalidad de mercado” que ya Polanyi denunciara como obsoleta en los años treinta. Sin embargo, semejante obsolescencia ha quedado desmentida con el furioso resurgir de la utopía de los omnipotentes mercados planetarios.

En ese sentido, creemos enteramente acertada la valoración que Jean-Louis Laville esboza de la intervención teórica polanyiana, cuando advierte que ésta, a pesar de la enorme contribución realizada en los campos de la antropología económica o la historia económica comparada, alberga también y antes que nada una “virtud heurística en el enfoque de la dinámica de las sociedades contemporáneas”<sup>1283</sup>. Y concluye Laville un poco más adelante: “Para Polanyi, se trata de abordar una cuestión más amplia: la tensión entre modernidad democrática y economía. Según él, la economía asimilada al mercado autorregulador induce el proyecto de una sociedad enraizada en el mecanismo de su propia economía”<sup>1284</sup>. La irrupción de la utopía del mercado totalizador activó, por así decir, una tendencia al “desencastramiento” del mecanismo tecno-económico a la vez que, y como ya hemos visto con la tesis polanyiana del “doble movimiento”, se activó una tendencia inversa de “reencastramiento”. Éste último adquirió múltiples formas, como ya hemos comprobado, y algunas de ellas fueron ciertamente autoritarias y totalitarias.

El peligro no quedó conjurado, empero, y Polanyi no vivió lo suficiente para ver, de la mano del neoliberalismo, el regreso furibundo de la “mentalidad de mercado” y su proyección utópica. “Como lo enseña el estudio histórico, cuando la visión económica del mundo pasa a convertirse en un fin en sí mismo niega a los procesos democráticos el derecho a definir un sentido y un proyecto humano”<sup>1285</sup>. Un nuevo “desencastramiento” de lo económico, a una escala inusitadamente mundial, vuelve a querer situar la actividad económica fuera de los marcos sociales de deliberación política y fuera de toda inscripción normativa democrática. En ese sentido, los análisis polanyianos conservan mucha potencia heurística para comprender los nuevos procesos geopolíticos y regionales que se producen al compás de la nueva mundialización capitalista<sup>1286</sup>.

---

<sup>1283</sup> Laville, J. L.: “Actualidad de Karl Polanyi”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 14.

<sup>1284</sup> *Ibid.* p. 15.

<sup>1285</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>1286</sup> Hettne, B.: “The Double Movement: global market versus regionalism”, en *The New Realism. Perspectives on Multilateralism and World Order*, United Nations University Press, Tokyo; Macmillan, Basingstoke, 1997, pp. 223-242.

Esa tensión entre un sistema de mercado que vuelve a pretender ser universal y omnipotente y la posibilidad de realizar una inscripción democrática de los procesos económicos es una temática eminentemente polanyiana a la par que insoslayablemente actual. En un contexto en el que el Estado-nación, como fuente de una soberanía anclada territorialmente, va quedando difuminado en sus contornos y desinflado en su consistencia, palidece y mengua la capacidad de control democrático. En efecto, y como apunta Saskia Sassen, el concepto clásico de ciudadanía empieza a quedar reformulado en el contexto de un capitalismo global triunfante. “La formación de un mercado global de capitales representa una concentración de poder capaz de influir en la política económica nacional de los gobiernos y, por extensión, en otras políticas también. Estos mercados ejercen ahora las funciones de responsabilidad asociadas a la ciudadanía: pueden votar a favor o en contra de la política económica de los gobiernos; pueden obligar a los gobiernos a adoptar determinadas medidas y no otras. Los inversores «votan» con sus movimientos, entrando o saliendo de un país, a menudo con enormes cantidades de dinero. Aunque el poder de estos mercados es muy distinto al del electorado político, han emergido como una especie de electorado económico global transfronterizo, donde el derecho a votar se predica en la posibilidad de colocar capital”<sup>1287</sup>. Son los gestores del capital los nuevos y verdaderos “representantes políticos” de un orden mundial en el que ya las decisiones públicas que afectan decisivamente a la organización social no se toman en unos órganos de representación desvencijadamente obsoletos y desbordados. La inscripción política y social de las decisiones y acciones económicas vuelve a saltar por los aires. Y, a la vez, los medios de subsistencia de millones de personas a lo largo y ancho de todo el planeta quedan enteramente mercantilizados y a merced de las especulaciones de los inversores bursátiles que juegan, por ejemplo, en los mercados mundiales de materias primas<sup>1288</sup>. Con la llegada de las sociedades posfordistas del hiperconsumo la mercantilización vuelve a cobrar una potencia inusitada<sup>1289</sup>. La “ficción mercantil”, por utilizar la terminología polanyiana, resurge con una virulencia ni siquiera concebida en las peores pesadillas de Polanyi. “A partir de cierto grado de desarrollo que todas las sociedades occidentales han conocido aproximadamente por igual, el mercado ha pasado a englobar

---

<sup>1287</sup>Sassen, S.: *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 56.

<sup>1288</sup>Ziegler, J.: *Los nuevos amos del mundo*, Destino, Barcelona, 2013.

<sup>1289</sup>Polo Blanco, J.: *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Dykindon, Madrid, 2010.

no sólo la tierra y la fuerza de trabajo sino asimismo el cuerpo el tiempo, el deseo, las ideas, según el modelo del «consumo»”<sup>1290</sup>. El proceso de *totalización económica* de la vida humana adquiere una revivificada intensificación a través del consumo ilimitado de todo el mundo del hombre.

La obra de Karl Polanyi, por lo tanto, está más viva que nunca y sigue siendo imprescindible para entender nuestro mundo, en el año 2014.

---

<sup>1290</sup> Alba Rico, S.: *Las reglas del caos*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 125.

### 13. Conclusiones

Creemos que, tras este largo recorrido por los diversos ángulos del trabajo intelectual de Karl Polanyi, puede sostenerse que las tesis más importantes que se desprenden de dicha obra deben enunciarse como sigue: la sociedad de mercado puede caracterizarse como antropológicamente anómala y socialmente autodestructiva. Estas dos caracterizaciones albergan toda la médula del esquema polanyiano, toda la sustancia de su intervención teórica y política, y constituyen los dos ejes primordiales sobre los que bascula una crítica profunda dirigida contra la visión económica del mundo que emerge al compás mismo del desarrollo de la sociedad industrial de mercado.

En ese sentido, creemos que Giacomo Marramao acierta al señalar los dos vértices que atraviesan y constituyen la problematización teórica polanyiana. “[...] estos dos polos del interés de Polanyi podrían definirse como «onda breve» y «onda larga». La onda breve –breve por así decirlo, pues se trata de ciento cincuenta años de historia, o sea, del período que va desde el despegue del industrialismo hasta el fin de la «paz de los cien años», signada por el estallido de la Primera Guerra Mundial– coincide con la parábola del capitalismo de «libre competencia» y con la que Polanyi considera una verdadera utopía antes que una ideología: la idea de un mercado autorregulado capaz de estabilizarse con dispositivos de racionalidad autónomos e independientes”<sup>1291</sup>. Esta “onda corta” de la trayectoria intelectual polanyiana se centra, como hemos podido ver, en las características inéditas de un capitalismo industrial que, integrado institucionalmente como sistema de mercado, constituye antes que nada una radical exotividad histórica que había estado a punto de producir una catástrofe social de enormes e irreversibles proporciones.

La “onda larga”, por el contrario, es la que se hace cargo de la relación milenaria entre economía y sociedad, esto es, la atención teórica que recorre los presupuestos antropológicos de dicha relación. “¿Existe algo que, por su persistencia y homogeneidad, esté en condiciones de soportar la definición de «naturaleza humana»? Y si existe, ¿en qué medida podemos afirmar con legitimidad que está unívocamente marcado por el egoísmo, por la compulsión a adquirir y por la propensión a la ganancia y a la pura maximización del beneficio? Son –casi al pie de la letra– los mismos interrogantes de Polanyi, las cruciales preguntas subyacentes en la «onda larga» de su

---

<sup>1291</sup> Marramao, G.: *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 158.



análisis”<sup>1292</sup>. Esta “onda larga” de la concepción polanyiana pivotará en torno a una problemática que, dicho de manera sucinta, se refiere a la cuestión de considerar al hombre como un ser esencialmente no-económico. Aquí el debate con la antropología formalista, que es la antropología construida en el interior de los marcos y presupuestos teóricos del liberalismo económico, será crucial, como hemos ido desgranando a lo largo de este trabajo. Y en este contexto también resulta determinante ejercitar un examen crítico de la antropología marxista a la luz de la intervención polanyiana.

Podríamos formular un interrogante heurístico ajustado a la decisiva cuestión que aborda Polanyi en los siguientes términos: ¿qué hicieron el capitalismo industrial y la sociedad de mercado con el mundo del hombre y con sus formas de vida? La pregunta por el sentido de lo antropológicamente agredido en el devenir de las modernas sociedades industriales de mercado es lo que late permanentemente en el quehacer teórico polanyiano. “De este peligro antropológico se ocupan poco los críticos del capitalismo; de él no pudo ocuparse naturalmente Marx”<sup>1293</sup>. En efecto, la moderna sociedad industrial, institucionalmente organizada a través de un mecanismo de mercados autonomizados y autorregulados, había trastocado profundamente la articulación de inveterados mimbres antropológicos. Polanyi sí parece haberse ocupado esencialmente de ese “peligro antropológico” del que habla Santiago Alba Rico, aunque en este contexto el diálogo con la obra de Marx es enteramente plausible, como tuvimos ocasión de ver.

En cualquier caso, puede tenerse por cierta la consideración general de la obra polanyiana propuesta por César Rendueles, en el sentido de considerar que Polanyi pretendió esbozar un acercamiento primordialmente antropológico a la historia de la emergencia de las sociedades de mercado. “Es prácticamente el único científico social que se ha tomado en serio la tarea de pensar nuestro tiempo como un genuino *final del neolítico*, por emplear la expresión de Santiago Alba Rico. A través de una exploración pionera del modo en que las consideraciones antropológicas generales podían ayudar a entender tanto la dinámica de las sociedades capitalistas como algunas limitaciones importantes de la teoría económica convencional, Polanyi traza un horizonte de sentido en el que la civilización moderna queda retratada como un experimento social autodestructivo, tan infantilmente irracional como una guerra nuclear aunque mucho más lento y doloroso. De espaldas tanto a las condenas vaporosas de la racionalidad

---

<sup>1292</sup> *Ibíd.*

<sup>1293</sup> Alba Rico, S.: *La ciudad intangible*, Hiru, Hondarribia, 2002, p. 249.

occidental como a la gran teoría huera, trata de identificarlos los mecanismos culturales que han convertido nuestras sociedades en un proceso carcinógeno”<sup>1294</sup>. El experimento utópico de la civilización liberal puso en marcha dinámicas sociales que alteraron de una manera dramática los elementos mismos que constituyen la raíz de toda sociedad humana posible

El nervio antropológico de la comunidad humana, si se nos permite esta expresión, a saber, el trabajo y la naturaleza, sufrió una mutación decisiva y corrosiva a manos de un mecanismo institucional absolutamente inédito que, lejos de constituir el resultado final y la evolución natural de una presunta economía humana universal, fue introducido con violencia en la contingencia de la historia de las sociedades occidentales. “*La gran transformación* puede leerse como un estudio de los terribles efectos que tuvo la conversión de los factores de producción en meras mercancías, es decir, la transformación de sistemas productivos estables con varios milenios de antigüedad en un enfebrecido ensayo social librecambista. O, si se prefiere, también puede entenderse como una profundización y una extensión del análisis que propone Marx en el capítulo de *El capital* dedicado a “La acumulación originaria” –esto es, a los orígenes de una institución tan insólita como es el mercado de trabajo–, aplicándolo a otras mercancías igualmente extrañas, como los recursos naturales”<sup>1295</sup>. Ya pudimos ver que, para matizar adecuadamente el recorrido y alcance de la obra polanyiana, es importante dilucidar si la catástrofe social y cultural fue provocada por la mima naturaleza del industrialismo o, más específicamente, por la forma que aquél acabó adquiriendo en su deriva propiamente capitalista. Clarificar esta cuestión resulta fundamental a la hora de determinar si la catástrofe cultural habría de producirse igualmente, y si de hecho se produjo, en un sistema social brutalmente industrializado aunque socialista; y en ese sentido, influido notablemente por el socialismo cristiano y fabiano, Polanyi rehusó toda forma de colectivización estatal autoritaria y de centralización burocrática que planteara una esquematización de la comunidad humana a través de una escala igualmente económico-técnica.

Previnendo contra toda posible malinterpretación romántica, que pudiera quedar aferrada a una estéril añoranza de un pasado anterior a la “perversión de la máquina”, Polanyi considera que la civilización industrial es ya un *factum* histórico irreversible.

---

<sup>1294</sup>Rendueles: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en *El sustento del hombre*, Polanyi, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 11.

<sup>1295</sup>Ibíd. p. 14.

Por eso, si dicha civilización constituye un “molino satánico” que acaba triturando la vida de los hombres, ello no se deberá tanto al hecho mismo de que dicha civilización sea industrial, sino al hecho de que ésta última adquiera una muy determinada configuración histórico-institucional, a saber, la forma de una sociedad de mercado. “La deficiencia congénita de la sociedad del siglo XIX no era su carácter industrial sino su carácter de sociedad de mercado. La civilización industrial continuará existiendo cuando el experimento utópico de un mercado autorregulado no sea más que un recuerdo”<sup>1296</sup>. Si la sociedad industrial, por lo tanto, acaba deviniendo perversa y nociva para el mundo de los hombres, ello se deberá no tanto a la propia factura industrial del sistema productivo, a pesar de que Polanyi, en ocasiones, pueda llegar a desconfiar de muchos de los efectos sociales de una industrialización irrestricta, con independencia del sistema socioeconómico en el que dicha industrialización se inscriba. Pero es cierto, a pesar de todo, que en la perspectiva polanyiana es más determinante la forma concreta que esa industria adquiere dentro de una sociedad cada vez más reducida a su mecanismo económico mercantil y dominada enteramente por él.

Porque lo que el capitalismo industrial pone en juego es, en efecto, una hipertrofia brutal de las relaciones tecno-económicas. Las consecuencias que de ello se derivan, prospectadas lúcidamente por Karl Polanyi, podían comprenderse como una profunda metamorfosis de la médula misma de la organización social que acabó derivando, más radicalmente, en una reconfiguración profunda de los sustratos subpolíticos y en una progresiva descomposición de los nudos antropológicos que sostienen toda sociabilidad humana. Porque, ciertamente, no hay realidad humana (de hecho, no hay campo antropológico) sin alguna forma institucionalizada de producción, distribución y consumo. Es decir, toda sociedad humana ha de contener algún “momento económico-técnico” que organice y permita su sustento material. Bien es cierto, no obstante, que en las sociedades primitivas y neolíticas dicho momento queda íntegramente subordinado a una envoltura social comunitaria a cuyo mantenimiento y recurrencia está destinado precisamente aquél. En ese contexto, por lo tanto, lo económico aparece institucionalmente subordinado e integrado en otros dispositivos de suyo no económicos. Y es con el advenimiento de las sociedades históricas excedentarias, empero, cuando la subordinación del momento económico-técnico al marco de las

---

<sup>1296</sup>Polanyi, K.: *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003, p. 310.

relaciones comunitarias comienza a disolverse parcialmente y cuando el equilibrio empieza a quedar paulatinamente mermado y socavado.

Evidentemente no podemos extendernos ahora en esta profusa cuestión, pero sí queremos hacer entender que una caracterización antropológica de las modernas sociedades industriales de mercado ha de comprender que ese desquiciamiento de las relaciones tecnoeconómicas alcanza en ellas un punto mórbido y exacerbado, pues es en este momento histórico cuando dichas relaciones alcanzan un estado de emancipación tan acusado que puede empezar a hablarse, como el propio Polanyi hace, de la insostenibilidad antropológica de una institucionalización socioeconómica que deviene autodestructiva. “[...] con el despunte histórico de la Modernidad –que abarcaría lo que los historiadores han denominado «Edad moderna» y «Edad contemporánea»– ha comenzado a generarse ya el proceso de «*abstracción*» o desprendimiento de las nuevas relaciones económico-técnicas de los marcos comunitarios previos, de entrada no económicos, a los que dichas relaciones se encontraban todavía relativamente subordinadas –en la vieja Europa cristiana premoderna, en efecto– y la consiguiente y paulatina «*reducción*» de dichos marcos a estas nuevas relaciones económicas cada vez más puramente abstractas”<sup>1297</sup>. Es precisamente este proceso de disolución antropológica, que comienza a acelerarse con el desarrollo de las modernas sociedades industriales y de mercado, el punto de partida de la intervención polanyiana, toda vez que los efectos histórico-culturales y políticos de semejante disolución secular se dejarán sentir con terrible fuerza en los primeros compases del siglo XX.

Polanyi, en efecto, trata de pensar este proceso histórico de descomposición de los lazos antropológicos más cruciales que trae consigo el despliegue a toda máquina de la sociedad industrial de mercado, y es por ello que su probable posición política jamás puede desentenderse de esta cuestión medular. “Polanyi demostró que aquello que hace capitalista a la sociedad capitalista es incompatible con aquello que la hace sociedad. El capitalismo está siempre a punto de destruir incluso la consistencia antropológica más elemental”<sup>1298</sup>. Tiene razón en esto Carlos Fernández Liria. Pero, asumido lo anterior, hemos de entender que Polanyi no es un mero reaccionario que proponga la instauración de un poder político cuyo objetivo último resida en una recomposición coactiva de los lazos subpolíticos comunitarios y tradicionales, desmembrados por el avance de la

---

<sup>1297</sup>Fuentes Ortega, J. B.: “Entrevista con Juan Bautista Fuentes Ortega”, *La balsa de piedra*, 7, Abril-Junio, 2014, p. 3.

<sup>1298</sup>Fernández Liria, C.: “Entrevista con Carlos Fernández Liria”, *La balsa de piedra*, 7, Abril-Junio, 2014, p. 3

sociedad industrial moderna, entre otras cosas porque es consciente de que desde el Estado no se puede crear comunidad. Pero, por otro lado, Polanyi tampoco fue un socialista tecnocrático favorable a la implantación de un Estado absolutamente centralizado y puramente económico en el que desaparezca, junto al libre mercado, todo resto de vida sub-política comunitaria y consuetudinaria históricamente dada. El socialismo de Polanyi, por lo tanto, es una intervención política que trata de contener en la medida de lo posible el avance depredador de las relaciones tecnoeconómicas mercantilmente institucionalizadas, pero siempre huyendo de una solución que sea a su vez solamente político-económica, esto es, escapando de toda solución que ignore (o pretenda aniquilar) el substrato de relaciones humanas comunitarias.

El socialismo polanyiano lo es por querer democratizar la economía, interrumpiendo la lógica autonomizada del sistema de mercado. Pero, a su vez, Polanyi comprende que la finalidad de dicha intervención no puede ser sólo política, precisamente porque lo que se pretende, en última instancia, es preservar o restaurar hasta donde ello sea posible ese substrato de relaciones humanas personales y comunitarias que había quedado seriamente amenazado por el avance descontrolado de las relaciones económico-técnicas dentro de una sociedad cada vez más de mercado. En su horizonte político la restauración y preservación antropológica constituye el objetivo último y profundo de una respuesta socialista que no sea ella misma de factura tecnocrática, totalitaria y economicista.

Por lo tanto, piensa Polanyi que en la medida en que las acciones que tienen que ver con el sustento material del grupo social se hallen en algún grado y modo integradas o empotradas en otras relaciones e instituciones comunitarias de suyo no económicas, la funcionalidad del momento económico-técnico siempre se encontrará subordinada al mantenimiento, recurrencia y reproducción de un tejido comunitario en el que precipita su sentido y su fin. Pero es en la moderna sociedad industrial donde ese momento tecnoeconómico empieza a crecer hipertrófica y mórbidamente, hasta el punto de devorar y fagocitar dentro de su dinámica ampliada todo el tejido comunitario al que en principio había de estar subordinado. Las relaciones tecno-económicas, en ese sentido, crecen desmedidamente, destejendo y deshaciendo todo componente social no-económico. Esta es una de las premisas fundamentales, a la par que un importante resultado de la investigación histórica y etnográfica, en el quehacer teórico de Polanyi.

Y es aquí donde aparece la “exoticidad etnológica del capitalismo”<sup>1299</sup>, la inconmensurable novedad etnográfica de la moderna sociedad de mercado. En torno a este presupuesto bascula, por lo tanto, toda la crítica antropológica que ejerce Polanyi a la *totalización económica* de la vida humana que empieza a efectuarse en las modernas sociedades industriales y mercantiles.

La obra de Polanyi, como venimos diciendo, se ocupa preferentemente de las graves consecuencias histórico-culturales desatadas por el intento utópico de poner en práctica los principios establecidos por el liberalismo económico. “El objetivo último de *La gran transformación* es describir el liberalismo económico como un proyecto radicalmente utópico cuya puesta en práctica habría destruido los cimientos materiales y políticos de la civilización moderna y, así, habría potenciado diversas respuestas de la sociedad que ve amenazada su supervivencia. Estos «contramovimientos», como Polanyi los denomina, abarcan una amplia gama de apuestas políticas: desde las reacciones colectivistas autoritarias hasta las apuestas socialistas por la emancipación pasando por los proyectos de regulación estatal de la economía de mercado”<sup>1300</sup>. Las reacciones defensivas, podríamos decir, de un cuerpo social en trance de ser refundido por reducción a la escala de una “sociedad *de mercado*”, esto es, en trance de ver reducidos todos sus tejidos comunitarios y todos sus lazos de suyo no-económicos a meras relaciones abstractamente económicas, las respuestas defensivas contra ese proceso, decíamos, se constituyeron de muy diversas maneras. El fascismo fue, tal vez, la más horrisona y lacerante de las reacciones a la descomposición mercantil del mundo, y podría entenderse como una suerte de recuperación perversa y criminal de la política en un mundo deshecho.

Otra respuesta a ese mismo proceso de descomposición, empero, habría de poder caminar hacia alguna suerte de “democracia industrial” o socialismo, aunque éste conservara prácticas de mercado siempre subsumidas, eso sí, en los límites de una fuerte regulación social. En efecto, Polanyi no planteaba una aniquilación absoluta de todo elemento de mercado o de iniciativa privada, aunque bien es cierto que en su programa éstos jamás deberían llegar a cristalizar como procesos autónomos e independizados de toda regulación política consciente<sup>1301</sup>. Pero, en cualquier caso, lo que la reflexión

---

<sup>1299</sup>Rendueles, C.: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, en *El sustento del hombre*, Polanyi, Capitán Swing, Madrid, 2009, p. 16.

<sup>1300</sup>Ibíd. p. 18.

<sup>1301</sup>Polanyi, K.: “¿Qué Estado trifuncional?”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

polanyiana hace ver es que la puesta en práctica de la utopía económica liberal estuvo a punto de desmembrar la propia consistencia antropológica del hombre, y es éste el peligro que late en el fondo de su preocupación política. En efecto, si democratizar la economía a través de alguna forma de socialismo no tecnocrático y no centralizado implica terminar con la tiranía del sistema de mercado, que había sometido toda la vida social a las necesidades autónomas de una economía emancipada, no debe olvidarse que la preocupación última de Polanyi es también antropológica, toda vez que la desmercantilización de las relaciones sociales había de perseguirse antes que por otro motivo para recuperar en la medida de lo posible las relaciones personales y comunitarias. Por lo tanto, auspiciaba una suerte de socialismo democrático que institucionalizara una economía al servicio de la gente común, pero precisamente y ante todo para que estas gentes volvieran a encontrarse en una sociabilidad distinta no atravesada por la tiranía de la mercantilización totalizadora y que conservase, hasta donde ello fuera posible y deseable, un substrato de vínculos humanos comunitarios y una reserva de lazos personales no mediatizados por los esquemas homogeneizadores de las puras relaciones económico-técnicas.

De este modo, la obra polanyiana supone un potente antídoto, analítico y político-moral, contra esa *hybris* económico-totalizadora que ya Aristóteles entrevió en los incipientes procesos de expansión crematística de la sociedad de su época, y que aparece con explícita violencia en el advenimiento de la moderna sociedad industrial de mercado, para culminar de alguna manera en esta sociedad de consumo que el propio Polanyi no llegó a ver en su fase más desarrollada y paroxística, pero para la cual su análisis aún puede conservar una estimable potencia. “Por tanto, es precisamente por la desproporcionada influencia que el sistema de mercado ha ejercido en la sociedad y en nuestra propia experiencia personal, por lo que encontramos difícil comprender el carácter limitado y subordinado de la economía tal y como ésta se presenta fuera de dicho sistema”<sup>1302</sup>. Polanyi nos advertía que la “mentalidad de mercado” nos estaba impidiendo comprender, imbuidos de su amalgama de falsas evidencias, que el lugar de lo económico no había sido siempre ese lugar absolutamente determinante y totalizador que ocupaba ahora en nuestras modernas sociedades. De la misma manera, la “normalidad económica” de la sociedad de mercado nos había instalado en el interior de una naturalizada percepción determinada en sus límites infranqueables por un “régimen

---

<sup>1302</sup>Polanyi, K.: *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994, p. 63.

del aparecer mercantil” en el que *todo* es tratado como una mercancía destinada a ser comprada y consumida. Se trata, en efecto, de la misma totalización económica de la vida humana que denuncia Karl Polanyi, aunque éste no tuviera tiempo de ver su inflexión más específicamente hiper-consumista<sup>1303</sup>.

La vigencia del pensamiento polanyiano ha de ser defendida desde la potencialidad viva de su intervención, que fue teórica pero también moral. “Polanyi creía que el capitalismo liberal –o la economía de mercado, como la llamó en su obra posterior– era existencialmente incompatible con la naturaleza del hombre como ser social (*Vergesellschaftlicher Mensch*). Consideraba a la sociedad capitalista como una forma de «no libertad» en el sentido de que las relaciones interpersonales se difuminan (*undurchsichtig*) y aparecen como respuestas a fuerzas del mercado impersonales y «objetivas» sin ningún elemento de responsabilidad personal de humanos con humanos, o de personas con su hábitat natural [...] La economía de «comando» centralizada era igualmente inaceptable para Polanyi, no principalmente por razones de su supuesta ineficacia, sino porque no ofrece opción y, por lo tanto, niega tanto la libertad como la responsabilidad de los individuos por sus compatriotas”<sup>1304</sup>. Es esa *desproporción* de lo económico dentro de la sociedad de mercado la que nos impide ver o imaginar un afuera de dicho sistema; un afuera, en cambio, que tampoco puede buscarse en una organización post-liberal burocrática y centralizada pero igualmente económico-totalizadora, como podía observarse en la deriva de la Unión Soviética y en el socialismo de la Tercera Internacional. Esa desmesura que lo económico adquiere en las sociedades industrialmente avanzadas y de mercado nos había impedido comprender que lo económico, en otros lugares y en otras épocas, no ocupó un papel tan avasallador y tan totalizador en la vida de los hombres. Y por ello mismo, esa *hybris*, de no ser desactivada, nos dejará inhabilitados para albergar la esperanza de vivir en una sociedad en la que lo económico no funcione de dicha manera.

Toda la obra de Polanyi consiste, en última instancia, en ese trabajo de desactivación. Desactivar la totalización económica, en primer lugar, para conjurar el peligro antropológico que anida en un proceso de reducción de todos los lazos humanos a una determinación (mercantil o burocrática) de factura económico-técnica, y desactivar esa misma totalización para concebir proyectos de resocialización democrática de lo

---

<sup>1303</sup>Polo Blanco, J.: “Postmodernidad consumista y nihilismo de la mercancía”, *Endoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, pp. 209-357.

<sup>1304</sup>Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. Su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, p. 24.



económico. Ambos procesos de desactivación aparecen íntimamente vinculados en la irrenunciable y ubérrima intervención polanyiana.

En cualquier caso, hemos de entender que si en estos tiempos hay un cierto resurgir del interés por la obra de Karl Polanyi, autor que durante décadas ocupó una posición algo marginal y residual en el amplio universo del pensamiento social, no puede deberse a una circunstancia meramente fortuita dentro del mundo académico. Algo late en las páginas polanyianas, por el contrario, que remite a una comprensión profunda y a veces ominosa del devenir de las modernas sociedades occidentales. Puede ser, en efecto, que la obra polanyiana constituya una llamada de atención casi última que advierte de un peligro que es, en última instancia, antropológico. Se trata de un análisis que, por ello mismo, quiere tener en cuenta esos componentes últimos de la sociabilidad humana que empezaron a entrar en un ciclo de descomposición acelerada. Este proceso es secular, ciertamente, pero la obra polanyiana invita a pensarlo y a no resignarse. La sociedad industrial es ya un proceso irreversible, y no caben ensoñaciones reaccionarias que pretendan esbozar estériles cantos al pasado preindustrial. Pero no por ello se ha de sucumbir al delirio del progreso económico-técnico propulsado por el incontrolable y tiránico sistema de mercado.

El monstruo industrial, si así se nos permite decirlo, ya no puede ser revertido, sólo domeñado y contenido, pero sin que esta contención implique a su vez una centralización burocrática que acabe con el imperio del mercado por medio de una construcción social igualmente tecnocrática, productivista y tiránica. En cualquier caso, el objetivo de Polanyi, al querer democratizar y humanizar la economía, aparece subsumido en un proyecto más amplio que tiene que ver con la salvaguarda de los lazos humanos, pues si la sociedad industrial y tecnológica es un monstruo que no puede ya desaparecer de la geografía histórica, al menos ha de ser domesticado para que la maquinaria institucional de dicha sociedad no termine de triturar ese entramado de lazos humanos que ha podido subsistir incluso en los momentos más intensos de mercantilización y determinación económico-técnica. La propuesta polanyiana es, en ese sentido, a la vez política, moral y antropológica, pues su objetivo no puede ser otro que el de contener a toda costa el proceso de totalización económica de la vida humana puesto en marcha por la sociedad industrial moderna. Hoy, esa continúa siendo la humilde y gigantesca tarea a la que nos invita la obra de Karl Polanyi, más necesaria que nunca.

## Bibliografía

- .Acton, H. B.: [1971] *La moral del mercado*, Unión Editorial, Madrid, 2002.
- .Adler, M.: *Kant und der Marxismus*, E. Laub'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1925.
- .Adorno, T.; Horkheimer, M.: [1944] *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid, 2004.
- .Ágh, A.: "The Hundred Years Peace: Karl Polanyi on the Dynamics of World Systems" en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal; New York, 1990.
- .Alba Rico, S.: *Las reglas del caos*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- .Alba Rico, S.: *La ciudad intangible*, Hiru, Hondarribia, 2002.
- .Alba Rico, S.: *Capitalismo y nihilismo*, Akal, Madrid, 2007.
- .Alba Rico, S; Fernández Liria, C.: *El naufragio del Hombre*, Hiru, Hondarribia, 2010.
- .Albarracín, J.: *La economía de mercado*, Trotta, Madrid, 1991.
- .Andrés Álvarez, V.: Estudio preliminar de "*Le Tableau Economique*" y otros estudios económicos, Madrid, Ediciones de la Revista de Trabajo, 1974.
- .Álvarez-Uría, F.: *Neoliberalismo versus democracia*, La Piqueta, Madrid, 1988.
- .Álvarez-Uría, F; Varela, J.: *Sociología, capitalismo y democracia*, Morata, Madrid, 2011.
- .Arendt, H.: [1958] *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- .Aristóteles: *Poética*, Gredos, Madrid, 2000, traducción de Manuela García Valdés.
- .Arribas, S; Cano, G; Ugarte, J.: *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010.
- .Arrow, K. J.; Scitovsky, T.: [1969] *Ensayos sobre economía del bienestar*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- .Ashton, T. S.: [1961] *La revolución industrial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- .Austin, M.; Vidal-Naquet, P.: [1972] *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Paidós, Barcelona, 1986.
- .Barañano Cid, M.: "Veblen y el *homo oeconomicus*", *Reis*, Nº 61, 1993, pp. 145-172.
- .Barañano Cid, M.: *Los fundamentos de la Teoría Social en Thorstein B. Veblen: la "revuelta" contra el homo oeconomicus de la "economía recibida"*, Tesis Doctoral dirigida por Salustiano del Campo Urbano, Departamento de Sociología III (Estructura Social), Facultad de Ciencias Políticas y Sociología Universidad Complutense de Madrid, 1992.

- .Basañez, F.: “El lugar epistemológico de «lo económico» en Aristóteles”, *Themata*, N° 12, Sevilla, 1994.
- .Basañez, F.: “Entre la teoría económica y la economía política: estudio sobre *Ética a Nicómaco V.5* y *Política I.8-10*, de Aristóteles. La filosofía económica de Aristóteles”, *Thémata. Revista de Filosofía*, Sevilla, Número 13, 1995, págs. 37-72.
- .Bastiat, F.: [1858] *Armonías económicas*, Instituto Juan de Mariana, Madrid, 2010.
- .Bataille, G.: [1949] *La parte maldita, precedida de la noción de gasto*, Icaria, Barcelona, 1987.
- .Baudín, L.: [1953] *El alba de un nuevo liberalismo*, Fomento de Cultura, Valencia, 1954.
- .Baudrillard, J.: [1973] *El espejo de la producción*, Gedisa, Barcelona, 2000, pp.133-170.
- .Bauer, O.: “Marxismus und Ethik”, *Die Neue Zeit*, 24, 1905-06, pp.485-499.
- .Bauer, O.: [1934] “El fascismo”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- .Baum, G.: *Karl Polanyi on ethics and economics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 1996.
- .Becchio, G.: “Polanyi e la visione austriaca del mercato”, Working Paper Series, N° 03, 2002, Università di Torino.
- .Becker, G. S.: [1993] *El capital humano: un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*, Madrid, Alianza, 1983.
- .Bel, G.: “Against the mainstream: Nazi privatization in 1930s Germany”, *Economic History Review*, 63, 1, 2010, pp. 34-55.
- .Benedict, R.: [1946] *El hombre y la cultura*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1971.
- .Benjamin, R.: [1980] *Los límites de la política*, Alianza, México, 1991.
- .Benjamin, W.: [1940] *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, LOM, Santiago de Chile, 2009.
- .Bensaïd, D.: “Marx y el robo de leña. Del derecho consuetudinario de los pobres al bien común de la humanidad”, posfacio a Marx, K.: *Los debates de la Dieta renana*, Gedisa, Barcelona, 2007.
- .Bentham, J.: *Antología*, Península, Barcelona, 1991.
- .Berman, M.: [1982] *Aventuras marxistas*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2002.
- .Bernstein, E.: [1898] *Socialismo democrático*, Tecnos, Madrid, 1990.

- .Bilbao, A.: “La racionalidad económica y la secularización”, *Reis*, Nº 74, 1996, pp.225-244.
- .Bilbao: “Aristóteles y Smith: la política y la ciencia”, *Política y Sociedad*, 21, 1996, Universidad Complutense, Madrid, pp.73-87.
- .Bilbao, A.: *Individuo y orden social*, Sequitur, Madrid, 2007.
- .Bird-David, N.: “Economies: a cultural-economic perspective”, *International Social Science Journal*, Volume 49, Issue 154, pp.463-475, 1997.
- .Bishop, J.: “Karl Polanyi and Christian Socialism: Unlikely Identities”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993.
- .Blake, W.: *The complete poems*, Penguin Books, Harmondsworth, 1977.
- .Blaug, M.: [1980] *La metodología de la economía*, Alianza, Madrid, 1985.
- .Bloch, M.: [1939-1940] *La sociedad feudal*, Akal, Madrid, 1987.
- .Block, F. L.: “Contradictions of Self-Regulating Markets”, en *The legacy of Karl Polanyi*, Macmillan, London, 1991.
- .Block, F. L.: “Karl Polanyi and the writing of *The Great Transformation*”, *Theory and Society* 32: 275-306, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- .Bobbio, N.: [1980] *Liberalismo y democracia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- .Bohannon, P. J.: “El impacto de la moneda en una economía africana de subsistencia”, en *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Anagrama, Barcelona, 1981.
- .Bois, G.: [2000] *La gran depresión medieval: siglos XIV-XV*, Biblioteca Nueva, Valencia, 2001.
- .Boltanski, L.; Chiapello, E.: [1999] *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2002.
- .Borisonik, H.: “El debate moderno sobre los escritos económicos aristotélicos”, *Revista de Economía Institucional*, Vol. 15, Nº 28, Primer Semestre, 2013.
- .Borisonik, H.: *Dinero sagrado. Política, economía y sacralidad en Aristóteles*, Miño y Dávila, Madrid, Buenos Aires, 2013.
- .Borisonik, H.: “Notas sobre Polanyi: el mercado y el legado de Aristóteles”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 7, 2014, pp. 73-85.
- .Bosc, Y.; Gauthier, F.; Wahnich, S.: *Maximilien Robespierre. Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
- .Bourdieu, P: [2000] *Las estructuras sociales de la economía*, Manantial, Buenos Aires, 2002.

- .Bradley, H.: *The Enclosures in England: An Economic Reconstruction*, AMS Press, New York, 1918.
- .Braudel, F.: [1985] *La dinámica del capitalismo*, Alianza, Madrid, 1985.
- .Brinkmann, C.: [1927] *Historia económica y social*, Librería El Ateneo, Buenos Aires, 1962.
- .Brunner, O.: [1956] *Nuevos caminos de la historia social y constitucional*, Alfa, Buenos Aires, 1976.
- .Bücher, K.: *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, Tübingen, 1893.
- .Bueno, G.: "Determinismo cultural y materialismo histórico", *El Basilisco*, número 4, Septiembre-Octubre, Oviedo, 1978.
- .Bujarin, N.: [1921] *Teoría del materialismo histórico*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974.
- .Burling, R.: [1973] "Teorías de maximización y el estudio de la antropología económica", en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976.
- .Burt, A.: [1924] *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1960; Cassirer, E.: *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- .Campillo, A.: *Contra la economía. Ensayos sobre Bataille*, Comares, Granada, 2001.
- .Campillo, A.: *Variaciones de la vida humana*, Akal, Madrid, 2001.
- .Campillo, A.: "Oikos y Polis: Aristóteles, Polanyi y la economía política liberal", *Areas*, N° 31, 2012, pp. 27-38.
- .Canales, E.: "Jacobinismo y contrarrevolución en las Islas Británicas, 1789-1815", en *Revolución y democracia. El jacobinismo europeo*, Ediciones del Orto, Madrid, 1995.
- .Cangiani, M.: "The Continuing Crisis of Democracy", en *Karl Polanyi in Vienna. The contemporary significance of "The Great Transformation"*, Black Rose Books, Montréal, 2000.
- .Cangiani, M.: "Karl Polanyi: breve biografía intelectual", en *Ritornare a Polanyi: per una critica all'economicismo?*, Laville, J. L.; La Rosa, M, 2008.
- .Cardoso Machado, N. M.: "Karl Polanyi and the New Economic Sociology: Notes on the Concept of (Dis)embeddedness", *RCCS Annual Review*, 3, October, 2011, pp. 119-140.
- .Carlyle, T.: *Past and Present*, J. M. Dent & Sons, London; E.P. Dutton, New York, 1949.
- .Carrier, J.G.; Miller, D.: *Virtualism. A new political economy*, Oxford, 1998.

- .Castel, R.: [1977] *Las metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires, 1997.
- .Castoriadis, C.: “Reflexiones sobre el «desarrollo» y la «racionalidad»”, en *El mito del desarrollo*, Kairós, Barcelona, 1980.
- .Chesterton, G. K.: [1925] *El hombre eterno*, Cristiandad, Madrid, 2004.
- .Chesterton, G.K.: [1927] *Los límites de la cordura. El distributismo y la cuestión social*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.
- .Chesterton, G. K.: [1917] *La utopía capitalista y otros ensayos*, Palabra, Madrid, 2013.
- .Childe, G.: [1942] *Qué sucedió en la historia*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- .Clastres, P.: [1978] “Los marxistas y su antropología”, en *Vuelta*, 122, 1987.
- .Cohen, G. A.: [2009] *¿Por qué no el socialismo?*, Katz, Madrid, 2011.
- .Cohen, P. S.: [1967] “Análisis económico y hombre económico”, en *Temas de antropología económica* (Firth), Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- .Cole, G. D. H.: *Self-Government in Industry*, G. Bell and Sons, London, 1917.
- .Cole, G. D. H.: *Guild Socialism Restated*, Leonard Parsons, London, 1920.
- .Cole, G. D. H.: [1960] *Historia del pensamiento socialista VII. Socialismo y Fascismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.
- .Cole, G. D. H.: [1941] “Programme for Victory”, en *Socialismo*, Alianza, Madrid, 1994.
- .Colombo, O.: “Karl Polanyi y el problema de los mercados”, *Historia antigua*, N° 26, 2008, Universidad de Salamanca, pp.221-236.
- .Comas d’Argemir, D.: *Antropología económica*, Ariel, Barcelona, 1998.
- .Comte, A.: [1848] *Discurso sobre el espíritu positivo*, Alianza, Madrid, 1980.
- .Comte, A.: [1839-1842] *La física social*, Aguilar, Madrid, 1981.
- .Condorcet, N.: [1794] *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004.
- .Congost, R.: *Tierras, leyes, historia. Estudios sobre “la gran obra de la propiedad”*, Crítica, Barcelona, 2007.
- .Constant, B.: [1819] *Sobre el espíritu de conquista. Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Tecnos, Madrid, 2002.
- .Contamine, P; Bompaigne, M.; Lebecq, S; Sarrazín, J. L.: *La economía medieval*, Akal, Madrid, 2000.
- .Cook, S.: “The Obsolete «Anti-Market» Mentality: a Critique of the Substantive Approach to Economic Anthropology”, *American Anthropologist*, 68, 1966, pp.323-345.

- .Coraggio, J. L.: “Karl Polanyi y la otra economía en América Latina”, *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012, pp. 47-82.
- .Crespo, R. F.: “Antropología, escuela austriaca y resultados comparados desde el punto de vista de la libertad”, en *Estudios de teoría económica y antropología*, Unión Editorial, Madrid, 2005.
- .Croce, B.; Einaudi, L.: [1957] *Liberismo e liberalismo*, Riccardo Ricciardi, Napoli, 1988.
- .Cubeddu, R.: [1993] *La filosofía de la escuela austriaca*, Unión editorial, Madrid, 1997.
- .Dale, G.: “Karl Polanyi in Budapest: On his Political and Intellectual Formation” en *European Journal of Sociology*, 50, 2009, pp. 97-130.
- .Dale, G.: *Karl Polanyi: the limits of the market*, Polity, Cambridge, 2010.
- .Dale, G.: “Karl Polanyi en Viena: socialismo corporativo, austro-marxismo, y la alternativa de Duczynska”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, Nº 7, 2014, pp. 86-111.
- .Dalton, G.: *Primitive, Archaic and Modern Economies. Essays of Karl Polanyi*, Beacon, Boston, 1971.
- .Dalton, G.: [1974] *Sistemas económicos y sociedad*, Alianza, Madrid, 1974.
- .Dalton, G.: [1973] “Teoría económica y sociedad primitiva”, en *Antropología y economía*, (Godelier), Anagrama, Barcelona, 1976.
- .Darwin, C.: [1871] *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Ediciones Ibéricas, Madrid, 1966.
- .Davis, M.: [2001] *Los holocaustos de la era victoriana tardía*, Universitat de Valencia, Valencia, 2006.
- .Davis, R.: *A Commercial Revolution: English Overseas Trade in the Seventeenth Eighteenth Centuries*, Historical Associates, London, 1967.
- .De Castro, C.: “El péndulo de Polanyi: de la desdemocratización a la resistencia social”, *Areas. Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Universidad Autónoma de Madrid, Nº 31, 2012.
- .De los Ríos, F.: [1921] “Mi viaje a la Rusia soviética” en *Obras completas II*, Anthropos, Barcelona, 1997.
- .De los Ríos, F.: [1926] *Escritos sobre democracia y socialismo*, Taurus, Madrid, 1975.

- .De Sainte Croix, G. E. M.: [1981] *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1988.
- .D´Helvetius, C. A.: [1758] *Del espíritu*, Editora Nacional, Madrid, 1983.
- .Dilthey, W.: [1883] *Introducción a las ciencias del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944.
- .Dobb, M.: [1938] *Introducción a la economía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.
- .Dobb, M.: [1946] *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, SigloVeintiunu, Madrid, 1982.
- .Domènech, A.: “Algunos enigmas de la racionalidad económica”, en *Los límites de la globalización*, Ariel, Barcelona, 2002.
- .Domènech, A.: *El eclipse de la fraternidad*, Crítica, Barcelona, 2004.
- .Douglas, M.; Isherwood, B.: [1979] *El mundo de los bienes*, Grijalbo, México, 1990.
- .Duczynska Polanyi, I.: [1970] “Karl Polanyi: apuntes sobre su vida”, 1970. En *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.
- .Dumont, L.: [1977] *Homo aequalis; Génesis y apogeo de la ideología económica*, Taurus, Madrid, 1999.
- .Dupuy, J. P.: [1992] *El sacrificio y la envidia*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- .Durkheim, E.: [1893] *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1987.
- .Durkheim, E.: [1912] *Lecciones de Sociología*, Comares, Granada, 2006.
- .Elias, N.: [1987] *La sociedad de los individuos*, Península, Barcelona, 1990.
- .Elster, J.: [1982] “Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico”, *Zona abierta*, Nº 33, 1984.
- .Elster, J.: [1989] *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*, Gedisa, Barcelona, 1991.
- .Elster, J.: [1986] *Una introducción a Karl Marx*, Siglo XXI, México, 1992.
- .Engels, F.: [1878] *Anti-dühring*, Grijalbo, Mexico, 1968.
- .Engels, F.: *Escritos*, Península, Barcelona, 1969.
- .Engels, F.: [1984] *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Fundamentos, Madrid, 1970.
- .Engels, F.: [1844] *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, Jucar, Madrid, 1979.
- .Engels, F.: [1883] *Introducción a la dialéctica de la naturaleza. El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Ayuso, Madrid, 1981.



- .Etxezarreta, M.: *Crítica a la economía ortodoxa*, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004.
- .Eucken, W.: [1952] *Fundamentos de política económica*, Rialp, Madrid, 1956.
- .Eucken, W.: [1939] *Cuestiones fundamentales de la economía política*, Alianza, Madrid, 1967.
- .Febrero, R.; Schwartz, P. (Editores): *La esencia de Becker*, Ariel, Barcelona, 1997.
- .Federici, S.: [2004] *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2010.
- .Fernández Liria, C.: *El materialismo*, Síntesis, Madrid, 1998.
- .Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *Educación para la Ciudadanía. Democracia, capitalismo y Estado de Derecho*, Akal, Madrid, 2007.
- .Fernández Liria, C.; Alegre, L.: *El orden de El Capital*, Akal, Madrid, 2010.
- .Fernández Liria, C.; Alegre Zahonero, L.: “Marx y Polanyi. La posibilidad de un diálogo”, *Areas. Revista internacional de ciencias sociales*, Nº 31, 2012, pp. 55-64.
- .Fernández Liria, C.: “Entrevista con Carlos Fernández Liria”, *La balsa de piedra*, 7, Abril-Junio, 2014.
- .Finley, M. I.: [1973] *La economía de la Antigüedad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.
- .Finley, M. I. [1973] *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Ariel, Barcelona, 1980.
- .Finley, M. I.: [1953] *La Grecia antigua*, Crítica, Barcelona, 2010.
- .Firth, R.: [1967] *Temas de antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- .Foucault, M.: [1969] *La arqueología del saber*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1999.
- .Foucault, M.: [1975] *Vigilar y castigar*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000.
- .Foucault, M.: [2004] *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Akal, Madrid, 2009.
- .Fraser, N.: “¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi”, *New Left Review*, 81, Julio-Agosto, 2013, pp. 125-139
- .Friedman, J.: [1975] “Tribus, estados y transformaciones”, en *Análisis marxistas y antropología social*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- .Friedman, M.: [1962] *Capitalismo y libertad*, Rialp, Madrid, 1966.
- .Fromm, E.: [1947] *Ética y psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985.
- .Fromm, E.: [1955] *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

- .Fuentes Ortega: “El espacio europeo de educación superior, o la siniestra necesidad del caos”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol.38, 2005, pp. 303-335.
- .Fuentes Ortega, J. B.: (2007): “Para una crítica de la idea de «flexibilidad profesional». Las relaciones entre la historia de la psicología y de las ciencias humanas y los saberes humanísticos”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 28, núm. I, 2007, pp.19-44.
- .Fuentes Ortega, J. B.: *La impostura freudiana*, Encuentro, Madrid, 2009.
- .Fuentes Ortega, J. B.: “Frente a Marx y la Ilustración: el sentido comunitario y personalista de la crítica de Karl Polanyi a la sociedad de mercado y sus alternativas totalitarias”, E-Prints Universidad Complutense de Madrid, 2012.
- .Fuentes Ortega, J. B.: “Entrevista con Juan Bautista Fuentes Ortega”, *La balsa de piedra*, 7, Abril-Junio, 2014.
- .Galcerán, M.: *La invención del marxismo*, Iepala, Madrid, 1997.
- .García Pérez, N. S.: “El «hombre entero» de Simmel: una crítica de las bases antropológicas de la ética kantiana y de la economía monetaria”, *Ágora*, Vol.31, nº 1, 2012, pp.61-83.
- .Gaudemar, J. P.: [1979] *La movilización general*, La Piqueta, Madrid, 1981.
- .Gauthier, D.: [1986] *La moral por acuerdo*, Gedisa, Barcelona, 1994.
- .Gauthier, F.: *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, PUF, París, 1992.
- .Gauthier, F.: “De «la economía moral» a «la economía política popular»: la fructífera intuición de Edward P. Thompson”, *Sociología histórica*, 3, 2013.
- .Gentile, E.: [2002] *Fascismo. Historia e interpretación*, Alianza, Madrid, 2004.
- .Godbout, J. T.: “The Self-Regulating State”, en *The legacy of Karl Polanyi* Macmillan, London, 1991.
- .Godbout, J. T.: [1992] *El espíritu del don*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1997
- .Godelier, M.; Marx, K.; Engels, F.: [1964] *Sobre el modo de producción asiático*, Martínez Roca, Barcelona, 1977.
- .Godelier, M.: [1973] *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- .Godelier, M.: [1974] *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas.*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.
- .Godelier, M.: [1989] *Lo ideal y lo material*, Taurus, Madrid, 1990.
- .Gogol, E.: *Raya Dunayevskaya. Filósofa del humanismo marxista*, Casa Juan Pablos, México, 2006.

- .Goldfrank, W. L.: “Fascism and «The Great Transformation»”, en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal; New York, 1990.
- .Gómez Fonseca, M. A.: “Reflexiones sobre el concepto de *embeddedness*”, *Polis*, Segundo semestre, volumen 2, número 4, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2004, pp. 145-164.
- .Gorz, A.: [1988] *Metamorfosis del trabajo; búsqueda del sentido; crítica de la razón económica*, Sistema, Madrid, 1997.
- .Graeber, D.: [2011] *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Ariel, Barcelona, 2012.
- .Gramsci, A.: *Antología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974, p.454.
- .Granovetter, M. S.: [1985] “Acción económica y estructura social: el problema de la incrustación”, en *Análisis de redes sociales*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2003.
- .Gudeman, S.: *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- .Gutiérrez Sánchez, M. M.; Jiménez Núñez, F. (Traductores): *Ensayos fabianos. Escritos sobre el socialismo*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985.
- .Habermas, J.: [1968] *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1990.
- .Habermas, J.: [1984] *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Taurus, Madrid, 1998.
- .Hammond, J. L.; Hammond, B.: *The Village Labourer. 1760-1832. A Study in the Government of England Before the Reform Bill*, Green, Longmans, London, 1911.
- .Harris, M.: [1979] *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982.
- .Harvey, D.: [2004] “El «nuevo» imperialismo. Sobre reajustes espacio-temporales y acumulación mediante desposesión. Parte II”, *Herramienta*, N° 29, Junio, 2005.
- .Harvey, D.: [2005] *Breve historia del neoliberalismo*, Akal, Madrid, 2007.
- .Halévy, E.: *The Growth of Philosophical Radicalism*, Beacon Press Boston, 1955.
- .Hayek, F. A.: “The uses of knowledge in society”, *American Economic Review*, 35, 1945.
- .Hayek, F. A.: [1944] *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid, 1990.
- .Hayek, F.A.: [1954] “Historia y política”, en *El capitalismo y los historiadores*, Madrid, Unión Editorial, 1997.
- .Hayek, F. A.: [1976] *Democracia, justicia y socialismo*, Unión Editorial, Madrid, 2005.
- .Hayek, F. A.: [1966] *Principios de un orden social liberal*, Unión Editorial, Madrid, 2010.

- .Heckscher, E. F.: [1931] *La época mercantilista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- .Hegel, G. W. F.: [1821] *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1988.
- .Heidegger, M.: *Seminario de Le Thor, 1969*, Alción Editora, Argentina, 1995.
- .Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2001.
- .Heilbroner, R. L.: [1963] *La formación de la sociedad económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- .Heilbroner, R. L.: [1985] *Naturaleza y lógica del capitalismo*, Península, Barcelona, 1990.
- .Heródoto: *Historias. Libro I-IV*, Akal, Madrid, 1994.
- .Herskovits, M.: [1940] *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1954.
- .Hettne, B.: “The Double Movement: global market versus regionalism”, en *The New Realism. Perspectives on Multilateralism and World Order*, United Nations University Press, Tokyo; Macmillan, Basingstoke, 1997, pp. 223-242.
- .Hilferding, R.: [1910] *El capital financiero*, Tecnos, Madrid, 1973.
- .Hinkelammert, F.: *El nihilismo al desnudo*, Lom, Santiago de Chile, 2001.
- .Hirschman, A. O.: [1977] *Las pasiones y los intereses*, Península, Barcelona, 1999.
- .Hobbes, T.: [1651] *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- .Hobsbawm, E. J.: [1965] “Prólogo” de *Formaciones económicas precapitalistas*, Platina, Buenos Aires, 1966.
- .Hobsbawm, E. J.: [1982] *Marxismo e historia social*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1983.
- .Hobsbawm, E. J.: [1975] *La era del capital. 1848-1875*, Crítica, Barcelona, 2011.
- .Hodgson, G. M.: [1999] “El absolutismo del individualismo de mercado”, en *Crítica a la economía ortodoxa*, Miren Etxezarreta, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004.
- .Horne, T. A.: [1978] *El pensamiento social de Bernard Mandeville*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- .Huerta de Soto, J.: *Nuevos estudios de Economía Política*, Madrid, Unión Editorial, 2002.
- .Huerta de Soto, J.: *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Madrid, Unión Editorial, 2005.

- .Hutchison, T. W.: [1953] *Historia del pensamiento económico. 1870-1929*, Gredos, Madrid, 1967.
- .Izquierdo Martín, A. J.: “Equilibrio económico y racionalidad maquínica”, *Política y Sociedad*, N° 21, 1996, pp.89-112.
- .Izquierdo Martín, A. J.: “Alteridad del pasado, indisciplina del presente. Karl Polanyi, Otto Brunner y los usos de la vieja Europa”, *Areas*, Revista Internacional de Ciencias Sociales, N° 31, 2012.
- .Jaspers, K.: [1949] *Origen y meta de la Historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1965.
- .Jevons, W. S.: [1879] *La Teoría de la Economía Política*, Pirámide, Madrid, 1998.
- .Jewkes, J.: [1948] *Juicio de la planificación*, Aguilar, México, 1950.
- .Jovellanos, G. M.: [1794] *Expediente de Ley Agraria*, Extramuros, Sevilla, 2009.
- .Kant, I.: [1784] *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 2006.
- .Kaplan: [1973] “La controversia formalistas-substantivistas de la antropología económica: reflexiones sobre sus amplias implicaciones”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- .Kautsky, K.: [1899] *La doctrina socialista*, Fontamara, Barcelona, 1981.
- .Kautsky, K.: [1909] *Ética y concepción materialista de la historia*, Cuadernos de pasado y presente, Argentina, 1975.
- .Kershaw, I.: [1985] *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2004.
- .Keynes, J. M.: [1926] *Ensayos de persuasión*, Barcelona, Crítica, 1988.
- .Kirzner, I. M.: [1973] *Competencia y empresarialidad*, Unión Editorial, Madrid, 1998.
- .Knight, F. H.: [1922] “Ética e interpretación económica”, *Revista de Economía Institucional*, Vol. 4, N° 6, 2002, pp.173-193.
- .Knight, F. H.: [1931] “La economía de la utilidad marginal”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971.
- .Kohan, N.: *Fetichismo y poder en el pensamiento de Karl Marx*, Biblos, Buenos Aires, 2013.
- .Kopytoff, I.: [1986] “La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso”, en *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*, Grijalbo, México, 1991.
- .Korsch, K.: [1938] *Karl Marx*, Ariel, Barcelona, 1975.

- .Krader, L.: [1973] “Marx como etnólogo”, *Nueva Antropología. Revista de ciencias sociales*, N° 10, 1979, p. 4.
- .Krader, L.: [1975] “Evolución, revolución y Estado: Marx y el pensamiento etnológico”, en *Historia del marxismo* 2, Bruguera, Barcelona, 1979.
- .Kuhn, T.: [1962] *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- .Labriola, A.: [1896] *La concepción materialista de la historia*, El Caballito, México, 1973.
- .Labriola, A.: [1896] *Ensayos sobre la concepción materialista de la historia*, Giard y Brière, 1897.
- .Lafargue, P.: [1883] *El derecho a la pereza*. Fundamentos, Madrid, 1998.
- .Lahera Sánchez, A.: “La crítica de la economía de mercado en Karl Polanyi: el análisis institucional como pensamiento para la acción”, *Reis*, número 86, 1999.
- .Laín Escandell, B.: “¿Un Karl Polanyi republicano?”, *Otra economía. Revista Latinoamericana de economía social y solidaria*, Vol.6, n.11, Julio-Diciembre 2012.
- .Laín Escandell, B.: “Karl Polanyi, republicanism democrático y los fundamentos materiales de la libertad”, *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*, N° 7, 2014, pp. 112-132.
- .Lajugie, J.: [1957] *Los sistemas económicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1960.
- .Lange, F. A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 5.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1896.
- .Lange, O.; Taylor, F. M.: [1937] *Sobre la teoría económica del socialismo*, Ariel, Barcelona, 1970.
- .Lange, O.: [1967] “La computadora y el mercado”, en *Teoría económica del socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- .Laski, H. J.: [1936] *El liberalismo europeo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- .Laville, J. L.: “Actualidad de Karl Polanyi”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Laville, J. L.; Jané, J. G.: [2007] *Crisis capitalista y economía solidaria*, Icaria, Barcelona, 2009.
- .Leclair, E.: [1973] “Teoría económica y antropología económica”, en *Antropología y economía*, Anagrama, Barcelona, 1976.

- .Le Goff, J.: [1986] *La bolsa y la vida*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- .Lenin, V. I.: [1916] *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Fundamentos, Madrid, 1974.
- .Lenin, V. I.: *El socialismo utópico y el socialismo científico*, Progreso, Moscú, 1978.
- .Letwin, W.: *The Origins of Scientific Economics: English Economic Thought 1660-1776*, Methuen, London, 1963.
- .Lévi-Strauss, C.: [1949] *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.
- .Lewin, M.: [1967] *El último combate de Lenin*, Lumen, Barcelona, 1970.
- .Lewis, J.; Polanyi, K.; Kitchin, D. K.: *Christianity and the social revolution*, Gollancz, London, 1935.
- .Lind, C.: “How Karl Polanyi’s Moral Economy Can Help Religious and other Social Critics”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993.
- .Lippmann, W.: [1937] *Retorno a la libertad*, UTEHA, México, 1940.
- .Lippmann, W.: [1955] *La crisis de la democracia occidental*, Editorial Hispano Europea, Barcelona, 1956.
- .Llobera, J. R.: *Hacia una historia de las ciencias sociales. El caso del materialismo histórico*, Anagrama, Barcelona, 1980.
- .Locke, J.: [1689] *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Alianza, Madrid, 1990.
- .López Álvarez, P.: “Biopolítica, liberalismo y neoliberalismo: acción política y gestión de la vida en el último Foucault”, publicado en Arribas, S; Cano, G; Ugarte, J.: *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, CSIC/La Catarata, Madrid, 2010, pp.39-61.
- .Losurdo, D.: [2005] *Contrahistoria del liberalismo*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.
- .Lozano, J.: “Economía institucional y ciencia económica”, *Revista de economía institucional*, Universidad Externado de Colombia, N° 1, Noviembre, 1999, pp.99-128.
- .Luhmann, N.: [1995] *Complejidad y modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid, 1998.
- .Lukács, G.: [1923] *Historia y consciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1976.
- .Luxemburgo, R.: [1913] *La acumulación del capital*, Grijalbo, México, 1967.
- .MacIntyre, A.: [1981] *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 2001.
- .MacIntyre, A.: [1999] *Animales racionales y dependientes*, Paidós, Barcelona, 2001.

- .Macmurray, J.: [1961] *Personas en relación*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2007.
- .Mannheim, K.: [1943] *Diagnóstico de nuestro tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, Buenos Aires, 1966
- .McKenzie, R. B.; Tullock, G.: [1975] *La nueva frontera de la economía*, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.
- .McMurtry, J.: *The cancer stage of capitalism*, Pluto Press, London, 1999.
- .Macpherson, C. B.: [1962] *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005.
- .Macpherson, C. B.: [1980] *Burke*, Alianza, Madrid, 1984.
- .Maine, H. J. S.: [1861] *El derecho antiguo considerado en sus relaciones con la historia de la sociedad primitiva y con las instituciones modernas*, Civitas, Madrid, 1994.
- .Maine, H. J. S.: [1875] “Los efectos de la observación de la India en el pensamiento europeo moderno”, en *Antropología y Economía*, Anagrama, Barcelona, 1976.
- .Malinowski, B.: [1922] *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, 1986.
- .Malthus, R.: [1798] *Primer ensayo sobre la población*, Alianza, Madrid, 1970.
- .Mandel, E.: [1969] *El fascismo*, Akal, Madrid, 2011.
- .Mandeville, B.: [1714] *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- .Mantoux, P.: [1929] *La revolución industrial en el siglo XVIII. Ensayo sobre los comienzos de la gran industria moderna en Inglaterra*, Aguilar, Madrid, 1962.
- .Marcuse, H.: [1958] *El marxismo soviético*, Alianza, Madrid, 1969.
- .Marramao, G.: [2003] *Pasaje a Occidente: filosofía y globalización*, Katz, Buenos Aires, 2006.
- .Marshall, A.: [1890] *Principios de Economía*, Aguilar, Madrid, 1963.
- .Martín Martín, V.: *El liberalismo económico*, Síntesis, Madrid, 2002
- .Martínez-Veiga, U.: *Antropología económica. Conceptos, teorías, debates*, Icaria, Barcelona, 1990.
- .Marx, K.: [1842] *En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana. 1842-1843*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1983.
- .Marx, K.: [1844] *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 2010.
- .Marx, K.; Engels, F.: [1845] *La ideología alemana*, L'Eina, Barcelona, 1988.



- .Marx, K.: [1850] *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Progreso, Moscú, 1979.
- .Marx, K.: [1859] *Contribución a la crítica de la economía política*, Alberto Corazón, Madrid, 1970.
- .Marx, K.: [1959] *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2000.
- .Marx, K.: [1864] “Manifiesto inaugural de la Asociación Internacional de los Trabajadores. Fundada el 28 de Septiembre de 1864, en una Asamblea Pública celebrada en Saint Martin’s Hall de Long Acre, Londres”, Digitalización y Edición electrónica: Marxists Internet Archive, 2001.
- .Marx, K.: [1867] *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- .Marx, K.: [1867] *El capital. Crítica de la economía política*, Akal, Madrid, 2000.
- .Marx, K.: [1881] “Proyecto de respuesta a la carta de Vera I. Zasulich”, en *Escritos sobre materialismo histórico*, Alianza, Madrid, 2012.
- .Marx, K.: *Obras fundamentales de Marx y Engels, los grandes fundamentos II*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
- .Marx, K.; Engels, F.: *Escritos sobre materialismo histórico*, Alianza, Madrid, 2012.
- .Marzoa, F.: *La filosofía de “El capital” de Marx*, Taurus, Madrid, 1983.
- .Maucourant, J.: [2005] *Descubrir a Polanyi*, Bellaterra, Barcelona, 2006.
- .Maucourant, J.: *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.
- .Mauss, M.: [1936] *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991.
- .McCloskey, D. N.: [1985] *La retórica de la economía*, Alianza, Madrid, 1990.
- .Méda, D.: [1995] *El trabajo. Un valor en peligro de extinción*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- .Meek, R. L.: [1962] *La fisiocracia*, Ariel, Barcelona, 1975.
- .Meek, R. L.: [1965] “Ascenso y caída del concepto de máquina económica”, en *Smith, Marx y después. Diez ensayos sobre el desarrollo del pensamiento económico*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1980.
- .Meek, R. L.: [1967] *Economía e ideología*, Ariel, Barcelona, 1972.
- .Meikle, S.: *Aristotle’s Economic Thought*, Clarendon Press, Oxford, 1995.
- .Meillasoux, C.: [1975] *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo Veintiuno, México, 1989.
- .Mendell, M.: “Karl Polanyi and Feasible Socialism”, en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal; New York, 1990.

- .Mendell, M.: “Karl Polanyi et l’éducation socialiste”, en *La modernité de Karl Polanyi* (Servet, Maucourant, Tiran) L’Harmattan, París, 1998.
- .Mendell, M.: “Karl Polanyi sobre el proceso instituido de democratización económica y el aprendizaje societal”, *Pekea Newsletter*, N° 14, Abril-Junio, 2008.
- .Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. His Life and hisTimes”, *Studies in Political Economy*, 22, 1987, pp.7-39.
- .Mendell, M.; Salée, D.: *The legacy of Karl Polanyi: market, state and society at the end of the twentieth century*, Macmillan, London, 1991.
- .Menger, C.: [1883] *El método de las ciencias sociales*, Unión editorial, Madrid, 2006.
- .Menger, C.: [1871] *Principios de Economía Política*. Unión Editorial, Madrid, 1983.
- .Meyer, E.: *El historiador y la Historia antigua*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983.
- .Mill, J. S.: [1892-1899] *Sistema de lógica*, Daniel Jorro, Madrid, 1917.
- .Mingione, E.: [1991] *Las sociedades fragmentadas. Una sociología de la vida económica más allá del paradigma del mercado*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1994.
- .Mises, L.: [1927] *Liberalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1977.
- .Mises, L.: *Kritik des Interventionismus*, Gustav Fischer, Jena, 1929.
- .Mises, L.: [1944] *Gobierno omnipotente*, Unión Editorial, Madrid, 2002.
- .Mises, L.: [1949] *La acción humana. Tratado de economía*, Unión Editorial, Madrid, 1986.
- .Mises, L.: [1957] *Teoría e historia*, Unión Editorial, Madrid, 1974.
- .Mitzman, A.: [1969] *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid, 1976.
- .Molina, J. L; Valenzuela, H.: *Invitación a la antropología económica*, Bellaterra, Barcelona, 2007.
- .Mondolfo, R.: [1962] *Bolchevismo y capitalismo de Estado (Estudios sobre la revolución rusa)*, Líbera, Buenos Aires, 1968.
- .Mondolfo, R.: [1964] *El humanismo de Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- .Montesquieu: [1748] *El espíritu de las leyes*, Istmo, Madrid, 2002.
- .Moore, R. I.: [2000] *La primera revolución europea*, Crítica, Barcelona, 2003.
- .Moreno Feliu, P.: *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Trotta, Madrid, 2011.

- .Moro, T.: [1516] *Utopía*, Alianza, Madrid, 2004.
- .Morton, A. L.: [1962] *Vida e ideas de Robert Owen*, Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
- .Mossé, C.: [1991] “El hombre y la economía”, en *El hombre griego*, Alianza, Madrid, 1995.
- .Mosse, G. L.: [2004] *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerra Napoleónicas al Tercer Reich*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2005.
- .Moulier-Boutang, Y.: [1998] *De la esclavitud al trabajo asalariado. Economía histórica del trabajo asalariado embridado*, Akal, Madrid, 2006.
- .Müller-Armack, A.: [1946] *Economía dirigida y Economía de mercado*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.
- .Mumford, L.: [1944] *La condición del hombre*, OCESA, Buenos Aires, 1948.
- .Mumford, L.: [1967] *El mito de la máquina. Técnica y evolución humana*, Pepitas de calabaza, Logroño, 2010.
- .Muñoz, J.: *Figuras del desasosiego moderno*, Mínimo Tránsito, A. Machado Libros, Madrid, 2002.
- .Muñoz Rubio, J.: “Biología y economía política: acerca del carácter interdisciplinario de la teoría de Darwin” en *La interdisciplina y las grandes teorías del mundo moderno*, Univesidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- .Myrdal, G.: [1953] *El elemento político en el desarrollo de la teoría económica*, Gredos, Madrid, 1967.
- .Naredo, J. M.: *La economía en evolución*, Siglo XXI, Madrid, 1987.
- .Narotzky, S.: “Economía y cultura: la dialéctica de la antropología económica”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, N° 19, 2003, pp. 133-143.
- .Narotzky, S.: *Antropología económica. Nuevas tendencias*, Melusina, Barcelona, 2004.
- .Neumann, F.: [1937] “El cambio en la función de la ley en la sociedad moderna”, en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidos, Buenos Aires, 1968.
- .Neumann, F.: [1944] *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalsocialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- .Neumann, F.: [1951] “Economía y política en el siglo XX”, en *El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidos, Buenos Aires, 1968.
- .Niebuhr, R.: [1932] *El hombre moral en la sociedad inmoral*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1966.

- .Noguera, J. A.: “¿Quién teme al individualismo metodológico? Un análisis de sus implicaciones para la teoría social”, *Papers. Revista de Sociología*, N°69, 2003.
- .Nolte, E.: [1968] *La crisis del sistema liberal y los movimientos fascistas*, Península, Barcelona, 1971.
- .North, D. C.: “Markets and Other Allocation Systems in History: The Challenge of Karl Polanyi”, *Journal of European Economic History*, 6 (3), 1977, pp. 703-716.
- .North, D. C.; Thomas, R. P.: [1973] *El nacimiento del mundo occidental*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1978.
- .Nove, A.: [1983] *La economía del socialismo factible*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1987.
- .Nowotny, H.: [1975] “Estructuración y medición del tiempo: sobre la interrelación entre los instrumentos de medición del tiempo y el tiempo social”, en *Tiempo y sociedad*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1992.
- .Nozick, R.: [1974] *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1988.
- .Okun, A.: [1975] *Igualdad y eficiencia. La gran disyuntiva*, Ediciones Sudamericana, Buenos Aires, 1982.
- .Oppenheim, A. L.: [1957] “La historia económica mesopotámica a vista de pájaro”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Paine, T.: [1776] *El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990.
- .Papaioannou, K.: [1983] *De Marx y el marxismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1991.
- .Pareto, V.: [1896] *Manual de Economía Política*, Atalaya, Buenos Aires, 1945.
- .Pareto, V.: [1916] *Escritos sociológicos*, Alianza, Madrid, 1987.
- .Parry, J.; Bloch, M.: *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
- .Parsons, T.: [1937] *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid, 1968.
- .Parsons, T.; Smelser, N.: *Economy and Society*, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.
- .Parsons, T.: [1971] *El sistema de las sociedades modernas*, Trillas, México, 1982.
- .Pascual López, E.: *Bernard Mandeville. Legitimación de la fantasía y orden espontáneo*, Sequitur, Madrid, 2000.
- .Pasukanis, E. B.: [1924] *Teoría general del derecho y marxismo*, Labor, Barcelona, 1976.

- .Pearson, H. W.: [1977] “Introducción”, en *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.
- .Pearson, H. W.: [1957] “El debate secular sobre el primitivismo económico”, en *Comercio y Mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Pearson, H. W.: [1957] “Parsons y Smelser y la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976, pp.353-364.
- .Pearson, H. W.: [1957] “La economía sin excedente: crítica de una teoría del desarrollo”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Perelman, M.: [1996] *El fin de la economía*, Ariel, Barcelona, 1997.
- .Perelman, M.: *The invention of capitalism: classical political economy and the secret history of primitive accumulation*, Duke University Press, 2000.
- .Pisarello, G.: *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*, Trotta, Madrid, 2011.
- .Plattner, S.: *Economic anthropology*, Stanford University Press, 1989.
- .Polanyi, K.: “La cultura en la Inglaterra democrática del futuro”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: “La tendencia hacia una sociedad integrada”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: “El eclipse del pánico y las perspectivas del socialismo”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: “La muerte de la civilización del siglo XIX”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: [1920-22] “Wissenschaft und Sittlichkeit”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005.
- .Polanyi, K.: “Behemoth”, Viena, 1921-1922, texto inédito. Citado en Mendell, M.; Polanyi Levitt, K.: “Karl Polanyi. Su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, K.: “Karl Kautsky és a demokrácia”, *Bécsi Magyar Újság*, Szeptember 17, 1922.
- .Polanyi, K.: “Sozialistische Rechnungslegung”, N° 49, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1922, pp. 377- 420.

.Polanyi, K.: [1925] “Nuevas consideraciones sobre nuestra teoría y nuestra práctica”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

.Polanyi, K.: [1932] “Economía y democracia”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1933] “Die geistigen Voraussetzungen des Faschismus”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005.

.Polanyi, K.: [1933] “Le mécanisme de la crise économique mondiale”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

.Polanyi, K.: [1933] “Hitler et l’économie”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

.Polanyi, K.: [1934] “¿Qué Estado trifuncional?”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

.Polanyi, K.: [1934] “El marxismo redefinido”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1934] “Othmar Spann, le philosophe du fascisme”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.

.Polanyi, K.: [1934] “El fascismo y la terminología marxista”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1934-1937] “El cristianismo y la vida económica”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1935] “La esencia del fascismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1937] “Comunidad y sociedad. La crítica cristiana a nuestro orden social”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: [1937] “Marx sobre el corporativismo”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.

.Polanyi, K.: “Notes of a Week’s Study on the Early Writings of Karl Marx and summary of discussion on British Working Class Consciousness”, Christian Left Group, *Bulletin* 2, 5, Karl Polanyi Archive, Concordia University, Montreal, 1938.

.Polanyi, K.: [1938] “El significado de la paz”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

- .Polanyi, K.: [1940] “Der faschistische Virus”, en *Chronik der großen Transformation, Artikel und Aufsätze (1920-1947). Band 3*, ed. Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und ClausThomasberger, Metropolis, Marburg, 2005.
- .Polanyi, K.: [1944] *La gran transformación*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.
- .Polanyi, K.: [1944] *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- .Polanyi, K.: “Our obsolete market mentality”, *Commentary*, nº 3, pp.109-117, 1947.
- .Polanyi, K.: [1947] “Nuestra obsoleta mentalidad de mercado”, *Cuadernos de Economía*, Universidad Nacional de Colombia, 14 (20): 249-266, 1994.
- .Polanyi, K.: [1947] “Sobre la fe en el determinismo económico”, *Archipiélago*, Nº 8, Madrid, 1991.
- .Polanyi, K.: [1949] “La historia económica y el problema de la libertad”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: [1953] “Jean-Jacques Rousseau o ¿Es posible una sociedad libre?”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, K.: [1955] “Libertad y técnica”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Polanyi, K.: [1957] “Intercambio sin mercado en tiempos de Hammurabi”, *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Polanyi, K.: [1957] “Semántica de los usos de la moneda”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, K.: [1957] “La libertad en una sociedad compleja”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, K.: [1957] “La economía como actividad institucionalizada”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Polanyi, K.: [1957] “El lugar de la economía en la sociedad”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Polanyi, K.: [1957] “Aristóteles descubre la economía”, en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Labor, Barcelona, 1976.
- .Polanyi, K.: [1958] “Por un nuevo Occidente”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.

- .Polanyi, K.: [1959] “La sociedad opulenta según Aristóteles”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, K.: [1960] “L’analyse comparative des institutions économiques dans l’Antiquité: Athènes, Mycènes et Alalakh”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.
- .Polanyi, K.: [1963] “Les ports de commerce dans les sociétés anciennes”, en *Essais de Karl Polanyi*, Seuil, París, 2010.
- .Polanyi, K.: [1977] *El sustento del hombre*, Mondadori, Barcelona, 1994.
- .Polanyi, K.: [1977] *El sustento del hombre*, Capitán Swing, Madrid, 2009.
- .Polanyi Levitt, K.: “Keynes and Polanyi: the 1920s and the 1990s”, *Review of International Political Economy*, 13:1, February, 2006, 152-177.
- .Polanyi-Levitt, K.: “Karl Polanyi as Socialist”, en *Humanity, Society and Commitment: on Karl Polanyi*, Black, Rose Books, Montréal, 1993.
- .Polanyi Levitt, K.: [1987] “Karl Polanyi. Su vida y época”, en *Textos escogidos*, Clacso, Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires, 2012.
- .Polanyi, M.: [1951] *La lógica de la libertad*, Katz, Buenos Aires, 2009.
- .Pollock, F.: “State Capitalism: its Possibilities and Limitations”, 1941.
- .Polo Blanco, J.: “El Plan Bolonia o la *economización exhaustiva* de la Universidad”, en *Bolonia no existe. La destrucción de la Universidad europea*, Hiru, Hondarribia, 2009.
- .Polo Blanco, J.: “Postmodernidad consumista y nihilismo de la mercancía”, *Endoxa: Series Filosóficas*, 23, 2009, pp.209-357.
- .Polo Blanco, J.: *Perfiles posmodernos. Algunas derivas del pensamiento contemporáneo*, Dykindon, Madrid, 2010.
- .Popper, K.: [1945] *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1994.
- .Preobrajensky, E.: [1924] “La acumulación primitiva socialista”, en *Teoría económica del socialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- .Prieto, C.: “Karl Polanyi: crítica del mercado, crítica de la economía”, *Política y Sociedad*, N° 21, 1996.
- .Przeworski, A.: [1985] “Marxismo y elección racional”, *Zona abierta*, 45, 1987.
- .Raventós, D.: *Las condiciones materiales de la libertad*, El Viejo Topo, Barcelona, 2007.
- .Rendueles, C.: “Karl Polanyi o la humildad de las ciencias sociales”, *Nexo. Revista de Filosofía*, 2, 2004, 155-166.



- .Rendueles, C.: “Karl Polanyi contra el milenarismo liberal”, Introducción a *El sustento del hombre*, Polanyi, Capitán Swing, Madrid, 2009.
- .Rendueles, C.: “Karl Polanyi. Más allá de la mentalidad de mercado”, en *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia*, Capitán Swing, Madrid, 2014.
- .Rescher, N.: [1988] *La racionalidad*, Tecnos, Madrid, 1993.
- .Ribas, P.: “Introducción” a *Manifiesto comunista*, Alianza, Madrid, 2005.
- .Ricardo, D.: [1817] *Principios de economía política*, Sarpe, Madrid, 1985.
- .Robbins, L.: [1932] *Ensayo sobre la naturaleza y significación de la ciencia económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- .Robespierre, M.: *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*, El Viejo Topo, Barcelona, 2005.
- .Robinson, J.: [1951] *Economía de mercado versus economía planificada*, Barcelona, Martínez Roca, 1973.
- .Robinson, J.: [1970] “La economía, hoy”, en *Crítica a la economía ortodoxa*, Miren Etxezarreta, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2004.
- .Rodbertus, J. K.: “Economic life in classical antiquity”, en *Schriften*, Puttkammer & Mühlbrecht, Berlin, 1899.
- .Röpke, W.: [1960] *Más allá de la oferta y la demanda*, Unión Editorial, Madrid, 1996.
- .Röpke, W.: [1950] *La crisis social de nuestro tiempo*, El Buey Mudo, Madrid, 2010.
- .Rosanvallon, P.: [1979] *El capitalismo utópico*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- .Rosenberg, A.: “If Economics isn’t a Science, What is it?”, Hausman, Daniel M., *The Philosophy of Economics: An Anthology*, Cambridge University Press, 1994, 376-394.
- .Rosenberg, A.: [1934] “El fascismo como movimiento de masas”, en *Fascismo y capitalismo*, Martínez Roca, Barcelona, 1972.
- .Rostovtzeff, M.: [1941] *Historia social y económica del mundo helenístico*, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
- .Rostow, W. W.: [1960] *Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1993.
- .Rothbard, M. N.: [1995] *Historia del pensamiento económico I. El pensamiento económico hasta Adam Smith*, Unión Editorial, Madrid, 1999.
- .Rotstein, A.: “The Reality of Society: Karl Polanyi’s Philosophical Perspective”, en *The Life and Work of Karl Polanyi*, Black Rose Books, Montréal; New York, 1990.

- .Rougier, L.: [1979] *Del Paraíso a la Utopía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
- .Rubio de Urquía, R.; Ureña, E. M.; Muñoz Pérez, F. F.: *Estudios de teoría económica y antropología*, Unión Editorial, Madrid, 2005.
- .Ruiz-Sanjuán, C.: “La configuración ideológica del fascismo y su génesis histórica” en *La esencia del fascismo, seguido de Nuestra obsoleta mentalidad de mercado*, Escolar y Mayo, Madrid, 2013.
- .Ruskin, J.: *La naturaleza y el hombre*, L. Rubio, Madrid, 1933.
- .Sahlins, M.: [1974] *Economía de la edad de piedra*, Akal, Madrid, 1977.
- .Sahlins, M.: [1976] *Uso y abuso de la biología*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1982.
- .Sahlins, M.: [1976] *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1988.
- .Saint-Simon, H.: [1823] *El sistema industrial*, Ediciones de la Revista de Trabajo, Madrid, 1975.
- .Salisbury, R. F.: *From Stone to Steel. Economic consequences of a technological change in New Guinea*, Melbourne University Press, 1962.
- .Samuels, W.J.: *Economics as discourse. An analysis of the language of economists*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1990.
- .Samuelson, P. A.: [1945] *Curso de economía moderna*, Aguilar, Madrid, 1977.
- .Sassen, S.: [1996] *¿Perdiendo el control? La soberanía en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2001.
- .Say, J. B.: [1803] *Tratado de economía política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- .Schmitt, C.: [1923] *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990.
- .Schmitt, C.: [1932] *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991.
- .Schmitt, C.: [1923] *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000.
- .Schmoller, G.: “Zur Methodologie der Staats- und Sozialwissenschaften”, en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, VII, 1883, pp. 975-94.
- .Schultz, T. W.: [1971] *Invirtiendo en la gente: la cualificación personal como motor económico*, Barcelona, Ariel, 1985.
- .Schumpeter, J. A.: *The Nature and Essence of Theoretical Economics*, 1908.
- .Schumpeter, J. A.: [1942] *Capitalismo, socialismo y democracia I*, Orbis, Buenos Aires, 1983.
- .Schumpeter, J. A.: [1951] *Imperialismo, clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1965.

- .Schumpeter, J. A.: [1954] *Historia del análisis económico*, Ariel, Barcelona, 1982.
- .Sen, A.: [1987] *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid, 2001.
- .Sen, A.: [1987] *El nivel de vida*, Editorial Complutense, Madrid, 2001.
- .Servet, J. M.: “Le principe de réciprocité chez Karl Polanyi. Contribution à une définition de l’économie solidaire”, *Revue Tiers Monde*, N° 190 - Avril-Juin, 2007, p. 255-273.
- .Shanin, T.: [1983] *El Marx tardío y la vía rusa*, Revolución, Madrid, 1990.
- .Silva Otero, A; Mata de Grossi, M.: *La llamada Revolución Industrial*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2005.
- .Simmel, G.: [1900] *Filosofía del dinero*, Comares, Granada, 2003.
- .Simon, H. A.: [1976] “De la racionalidad sustantiva a la procesal”, en *Filosofía y teoría económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- .Simonde de Sismondi, J. C. L.: [1819] *Economía Política*, Alianza, Madrid, 1969.
- .Skinner, B. F.: [1953] *Ciencia y conducta humana*, Fontanella, Barcelona, 1977.
- .Smith, A.: [1776] *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1979.
- .Smith, A.: [1759] *La teoría de los sentimientos morales*, Alianza, Madrid, 2011.
- .Sombart, W.: [1913] *Guerra y capitalismo*, Colección Europa, Madrid, 1943.
- .Sombart, W.: [1913] *El burgués*, Alianza, Madrid, 1977.
- .Sombart, W.: *La industria*, Labor, Barcelona, Buenos Aires, 1931.
- .Spencer, H.: [1891] *La justicia*, La España Moderna, Madrid, 1904.
- .Spencer, H.: [1874] *Abreviatura de Principios de Sociología*, Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.
- .Spencer, H.: [1884] *El hombre contra el Estado*, Aguilar, Buenos Aires, 1963.
- .Spranger, E.: [1914] *Formas de vida*, Revista de Occidente, Madrid, 1988.
- .Stalin, I. V.: [1938] *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Éditions Sociales, D.L., Paris, 1947.
- .Stanfield, J. R.: *The economic thought of Karl Polanyi. Lives and Livelihood*, Macmillan, Basingstoke, 1986.
- .Stigler, G. J.: [1985] *Memorias de un economista*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.
- .Suchodolski, B.: [1967] *Fundamentos de pedagogía socialista*, Laia, Barcelona, 1976.
- .Sweezy, P. M.: [1946] *Teoría del desarrollo capitalista*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969
- .Tasca, A.: [1938] *El nacimiento del fascismo*, Ariel, Barcelona, 1969.

- .Tawney, R. H.: [1920] *La sociedad adquisitiva*, Alianza, Madrid, 1972.
- .Tawney, R. H.: [1926] *La religión en el origen del capitalismo*, Dédalo, Buenos Aires, 1959.
- .Taylor, A. J.: *Laissez-faire and State Intervention in Nineteenth Century Britain*, Macmillan, London, 1972.
- .Terradas, I.: “La reacción romántica al capitalismo”, en *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*, Barcanova, Barcelona, 1988.
- .Terray, E.: [1975] “Clases y conciencia de clase en el reino Abroon de Gyaman”, en *Análisis marxistas y antropología social* (Maurice Bloch), Anagrama, Barcelona, 1977.
- .Thompson, E. P.: [1991] *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica, 1995.
- .Thompson, E. P.: [1963] *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Capitán Swing, Madrid, 2012.
- .Tilly, C.; Tilly, L.; Tilly, R.: [1975] *El siglo rebelde, 1830-1930*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1997.
- .Tocqueville, A.: *Oeuvres complètes. Vol. XVI*, Gallimard, París, 1951.
- .Tönnies, F.: [1887] *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada, 1947.
- .Tönnies, F.: [1887] *Comunidad y asociación*, Península, Barcelona, 1979.
- .Toynbee, A.: *The industrial revolution*, Beacon Press, Boston, 1966.
- .Trinchero, Balazote: *De la Economía Política a la Antropología Económica*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.
- .Turgot, A. R. J.: [1769] *Reflexiones sobre la formación y la distribución de las riquezas. Elogio de Gournay*, Unión Editorial, Madrid, 2009.
- .Valderrama, P.: “Contrarrevolución fascista y democracia neoliberal. El golpe y la transición en Chile desde una perspectiva polanyiana”, *Pléyade*, 11, Enero-Junio 2013.
- .Veblen, T. B.: “Why Is Economics Not an Evolutionary Science”, *Quarterly Journal of Economics*, 1898.
- .Veblen, T. B.: “The Preconceptions of Economic Science”, *Quarterly Journal of Economics*, 1899.
- .Veblen, T. B.: “The limitations of Marginal Utility”, *Journal of Political Economy*, 1909.
- .Vilar, P.: [1969] *Oro y moneda en la historia (1450-1920)*, Ariel, Barcelona, 1974.
- .Viner, J.: [1927] “Adam Smith y el « laissez-faire »”, en *El pensamiento económico de Aristóteles a Marshall*, Tecnos, Madrid, 1971.
- .Virno, P.: *Gramática de la multitud*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003.

- .Walras, L.: [1874] *Elementos de economía política pura*, Alianza, Madrid, 1987.
- .Wallerstein, I. M.: [1974] *El moderno sistema mundial. Vol. I. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Siglo Veintiuno, México, 1979.
- .Webb, S.; Webb, B.: *English Poor Law History. Part I. The Old Poor Law*, Green, Longmans, London, 1927. Y *English Poor Law History. Part II. The Last Hundred Years*, Green, Longmans, London, 1929.
- .Webb, S.: [1889] “Ensayo histórico” en *Ensayos fabianos*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985.
- .Weber, M.: 1922 *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- .Weber, M.: 1923 *Historia económica general*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- .Weber, M.: 1921 *Ensayos sobre sociología de la religión, Vol. I*, Taurus, Madrid, 1983.
- .Weber, M.: 1903 *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Alianza, Madrid, 2003.
- .Weiner, A.: *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, 1992.
- .Westerman, F.: [2002] *Ingenieros del alma*, Siruela, Madrid, 2005.
- .White, L. A.: [1949] *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*, Paidós, Barcelona, 2000.
- .Wilde, O.: [1891] *El alma del hombre bajo el socialismo*, Tusquets, Barcelona, 1981.
- .Wolf, E. R.: [1982] *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- .Wood, E. M.: [1995] *Democracia contra capitalismo*, Siglo Veintiuno, México, 2000.
- .Ziegler, J.: [2002] *Los nuevos amos del mundo*, Destino, Barcelona, 2013.
- .Zizek, S.: [1998] *En defensa de la intolerancia*, Sequitur, Madrid, 2007.
- .Zuberman, F.: “El aporte del pensamiento de Karl Polanyi a la cuestión ambiental”, *Revibec. Red Iberoamericana de Economía Ecológica*, Vol. 21, Diciembre 2013, pp. 57-70.